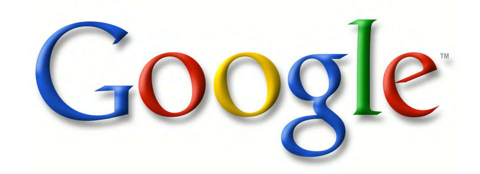
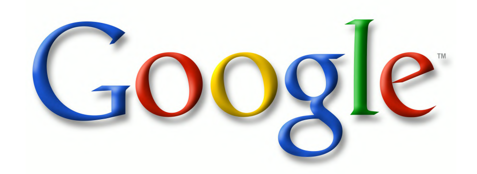







SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE
RI
TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE

Die

Ethik Senecas

in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa.

Von

Dr. Salomon Rubin.



München 1901
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Inhalt:

Meinem Vater

M e n d e l   R u b i n ,

in Liebe und Dankbarkeit

und

Herrn Professor Dr. Friedrich Haag

in Verehrung

gewidmet.

Kapitel I.

Begriff, Einteilung und Bedeutung der Ethik bei Seneca.

Ein tieferes Eingehen in die Ethik Senecas ist nur dann möglich, wenn wir uns nicht auf eine blosse Wiedergabe seiner ethischen Reflexionen beschränken, wie es gewöhnlich bei den meisten seiner Darsteller der Fall ist, sondern auch alles zum Vergleiche heranziehen, was erklären kann, welches die bestimmenden Einflüsse gewesen sind, die seine Ansichten so oft modifizierten. Da Seneca sich zwar als Anhänger der stoischen Schule bezeichnet, an mehreren Stellen aber entschieden dagegen Verwahrung einlegt,[1]) ihn für einen kritiklosen Dogmatiker zu halten, der die überlieferten Lehren seiner Schule rückhaltslos anerkennt, so haben wir zu untersuchen, in welchen Punkten seine Stellungnahme zur stoischen Ethik eine abweichende oder eine übereinstimmende ist. Die stoische Schule hat, wie jede lebenskräftige Schöpfung, mehrere Entwicklungsphasen durchgemacht, so dass man neben der älteren Richtung eine mittlere und eine neuere zu verzeichnen hat. Diese vom Hauptstamme auslaufenden Verzweigungen werden wir nun in der Ethik Senecas aufzuspüren haben.

Unter den drei philosophischen Disziplinen, der Ethik, Physik [2]) und Logik, [3]) hat nur die erste bei Seneca primäre Be-

---

[1]) ep. 21 § 9. Quod fieri in senatu solet, faciendum ego in philosophia quoque existimo: cum censuit aliquis, quod ex parte mihi placeat, iubeo illum dividere sententiam et sequor cfr. ep. 45 § 4, ep. 80 § 1 Dial. VIII 3 §§ 1 u. s. w.

[2]) In der Praefatio N. Qu. I §§ 2, 5 erhebt Seneca sogar die Physik über die Ethik und empfiehlt die Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Dingen im Sinne des platonisierenden Posidonius ohne irgendwelche praktische Zweckbeziehung. Allein wir dürfen solche rhetorische Deklamationen nicht ernst nehmen, denn die naturales quaestiones sind so sehr von ethischen Reflexionen durchtränkt, dass die Ethik in denselben eine prädominierende Stellung einnimmt.

[3]) In der Logik spricht Seneca gleich Aristo und Epiktet dem dialektischen Teil derselben jeden Wert ab und sieht in ihren unfruchtbaren Spitzfindigkeiten eine unnütze Zeitvergeudung, in der die tüchtigsten Talente ihre Kräfte aufreiben zum Nachteile der Ethik. ep. 45 §§ 5—13, ep. 82 §§ 9--25, ep. 49 § 9, ep. 716 squ. cfr. Stob. Serm. 82, 11.

deutung, die zwei letzten aber nur eine sekundäre. Die Dreiteilung der Philosophie bringt es mit sich, dass auch die Ethik, welche die Grundlage für das philosophische Lehrgebäude bildet, in der Trias das charakteristische Merkmal ihrer Klassifikation hat. Ihr erster Teil kann als Güterlehre bezeichnet werden,[1]) da ihm die Aufgabe zukommt, ein wertschätzendes Urteil über die Dinge zu fällen. Ihr zweiter Teil umfasst die Trieblehre, ihr dritter endlich ist rein praktischer Natur und schliesst die Pflichtenlehre in sich ein, da es sich hier darum handelt, die verschiedenen Umstände zu untersuchen, unter denen die Vollführung oder Unterlassung einer That moralisch gerechtfertigt sei.[2]) Diese drei Teile können aber nicht als gesonderte Gradmesser der Ethik betrachtet werden, weil sie alle einen so festen organischen Zusammenhang bilden, dass sie in ihrer Gesamtheit erfasst werden müssen, wenn der anzulegende moralische Massstab auf einer einheitlichen Basis ruhen soll. So wäre es für die ethische Wertschätzung ein höchst einseitiges Verfahren, wenn man sich nur darauf beschränken würde, eine graduelle Messung der abzuschätzenden Dinge vorzunehmen und die darauf gerichteten Triebe in die entsprechende Bahn zu lenken. Um eine einheitlich in sich abgerundete That vollführen zu können, bei der alle in Betracht kommenden ethischen Momente harmonisch zusammenklingen sollen, ist es nötig, Zeit, Ort und Umstände, welche mitwirkende Faktoren einer jeden Handlung sind, hinsichtlich ihres ursächlichen Zusammenhanges auf ihren moralischen Wert zu prüfen. In diesem Sinne ist wohl die Stelle aufzufassen: „quid prodest, impetus repressisse et habere cupiditates in tua potestate, si in ipsa rerum actione tempora ignores; nec scias, quando quidque et ubi, et quemadmodum agi debeat?“ [3]) squ. Dieser letzte Teil, der also ins volle Menschenleben hineingreifen muss, wenn er der ihm gesteckten Aufgabe gerecht werden soll, ist paränetisch-praktischer Art und wird von Seneca in ausführlicher Weise behandelt. Besonders ist dies in seiner Schrift über die Wohlthaten der Fall, wo er eine Fülle von Vorschriften erteilt, die eine detaillierte Darstellung der mannigfachsten Verhältnisse enthalten.

Die zwei ersten Teile der Ethik dagegen sind mehr dogmatisch-theoretischer Natur, da wir ja beim Fällen eines wertschätzenden Urteils und bei der Zergliederung seelischer Vorgänge von gewissen Grundsätzen ausgehen müssen, welche die normativen Regulatoren

[1]) ep. 89 § 14.
[2]) ep. 89 § 14.
[3]) ep. 89 §§ 15 squ.

bilden, nach denen die Richtigkeit der gewonnenen Resultate festzustellen ist.

Dieses ethische System beruht aber nicht nur auf einer psychologischen Basis, sondern seine Dreiteilung ist nichts anderes, als eine feingegliederte konsequent ineinandergefügte architektonische Struktur, die aus den drei Grundsteinen der stoischen Psychologie, nämlich der *φαντασία*, *ὁρμή* und *συγκατάθεσις* aufgebaut ist. Solche drei Stadien muss der Gedanke durchlaufen, bis er sich in die That umsetzen lässt. In dieser Dreiteilung der Ethik könnte man auch ebensogut eine scharfe Abgrenzung und eine spezialisiertere Fassung der Affektenlehre erblicken, da ja die *φαντασία*, *ὁρμή* und *συγκατάθεσις* auch die drei Stufengänge bezeichnen, welche die seelische Erregung durchmachen muss, um alle jene Bedingungen zu erfüllen, welche an die Entstehung, Entwicklung und vollständige Ausbildung eines Affekts geknüpft sind.[1]) — Die *φαντασία*, welche Seneca im Anschluss an Chrysipp[2]) als eine Verstandesoperation fasste,[3]) die das von den Sinnen gelieferte Material sichtet und prüft, ist im ersten Teil der Ethik enthalten, dem auch die Aufgabe zufällt, jedes Ding auf seinen Wert zu prüfen. Dass die *φαντασία* hier nicht künstlich hineininterpretiert ist, beweist der sich angliedernde zweite ethische Teil de impetu, da ja der impetus oder die *ὁρμή* nur dann entstehen kann, wenn er durch die *φαντασία* einen Anreiz empfangen hatte, der sich in dem Verlangen nach dem Besitze des vorgestellten Gegenstandes äussert.[4]) Der dritte Teil der Ethik de actionibus muss der *συγκατάθεσις* entsprechen, da der Beifall sich nicht allein darauf beschränkt, den sich regenden Trieb durch seine Zustimmung zu bestärken, sondern ihn auch zur Willenskraft zu erheben sucht, die sich nachher in Thaten umzusetzen bestrebt ist.[5])

Halten wir an diesem psychologischen Grundbau der Ethik Senecas fest, so werden wir auf diese Weise leichter die Berührungs- oder Abweichungspunkte feststellen können, die sich zwischen Senecas Einteilung der Ethik und den anderen stoischen Überlieferungen über diesen Gegenstand ergeben. Ziehen wir zuerst

---

[1]) Dial. IV cap. 2—4.

[2]) Stein II S. 154—212.

[3]) Die Aktivität der *φαντασία* ist aus folgender Stelle Senecas ersichtlich .... erit vera ratio sensibus insita, et capiens inde principia; nec enim habet aliud unde conetur, aut unde ad verum impetum capiat, et in se revertatur .... in exteriora quidem tendit, sed tamen undique in se redit. Dial. VIII 8 § 4.

[4]) Stein I 155 ff. Dyroff, Ethik der alten Stoa 18 ff. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 252 ff.

[5]) Stein II 206. nihil iram per se audere, sed animo adprobante ... non est ejus impetus, qui sine voluntate nostra concitatur Dial. IV 1 § 4 cfr. Stein II S. 207 Anm. 422.

die von Laertius Diogenes überlieferte Einteilung der stoischen Ethik heran, so ergeben sich nur in der Reihenfolge der einzelnen Teile Differenzpunkte, die aber bei einer systematischeren Anordnung dem ethisch gegliederten Aufbau Senecas ziemlich nahe kommen werden. Wir entnehmen aus Diog. L. VII 84 folgende Stelle über die Einteilung der Ethik: *τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περὶ τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. καὶ οὕτω δ' ὑποδιαιροῦσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσέα καὶ Ἀπολλόδωρον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον. ὁ μὲν γὰρ Κιτιεὺς Ζήνων καὶ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον.* Dyroff hat in ausführlicher Weise nachgewiesen, dass man in dieser Stelle drei Hauptabteilungen *περὶ ὁρμῆς, περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, περὶ παθῶν*[1]). und sechs Unterabteilungen zu unterscheiden habe, die sich paarweise den drei Hauptabteilungen angliedern lassen, mit denen wir uns hauptsächlich zu befassen haben. Der zweite Teil *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* entspricht dem ersten Teil Senecas, inspectio suum cuique distribuens et aestimans quanto quidque dignum sit,[2]) der erste Teil *περὶ ὁρμῆς* deckt sich mit dem zweiten Teil Senecas de impetu, der dritte Teil *περὶ παθῶν* scheint nur auf den ersten Blick mit dem dritten Teil Senecas de actionibus nichts Gemeinsames zu haben, in der That aber ergeben sich auch hier zwischen beiden verwandtschaftliche Beziehungen. Wie wir oben nachgewiesen haben, konnte Seneca unter dem dritten Teil de actionibus nur die *συγκατάθεσις* verstanden haben, welche als zwingende Willensbestimmung einen Affekt auslöst. Aus dieser Deduktion ergibt sich nun der folgerichtige Schluss, dass der dritte Teil Senecas de actionibus mit dem des Diogenes *περὶ παθῶν* wesentliche Berührungspunkte hat.

WiePanätius, den Diogenes in der besprochenen Stelle nicht er-

[1]) Diogenes ging in der Reihenfolge der Hauptteile unsystematisch vor, indem er als erstes Glied *περὶ ὁρμῆς* setzte und als zweites *περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* folgen liess. Da der Trieb als eine *φορὰ ψυχῆς ἐπί τι* (Stob. ecl. II 86) als ein Getragenwerden der Seele nach einem bestimmten Gegenstand definiert wird, so müssen natürlich schon bestimmte Objekte da sein, welche triebkräftige Vorstellungen hervorrufen. Soll nun der Trieb auf solche Gegenstände gelenkt werden, die naturgemäss sind, so muss selbstverständlich die Güterlehre, welche die Gradmesser für den Wert oder Unwert der Dinge liefert, vorangehen. Es nimmt uns Wunder, dass dieser unsystematische Zusammenhang der Hauptteile dem Scharfblicke Zellers entgangen ist. Auch Dyroff hat in seiner eingehenden Besprechung der betreffenden Diogenesstelle die ungeordnete Gruppierung kritisch nicht einmal gestreift.

[2]) ep. 89 § 14.

wähnt, die Ethik einteilte, berichtet uns Cicero.[1]) Auch er unterscheidet drei Teile der Ethik. Der erste Teil, welcher die Gegenstände auf ihren Wert zu prüfen hat, und der zweite, welcher den Trieben eine vernunftgemässe Richtung geben soll, entsprechen den zwei ersten ethischen Gliedern Senecas. Der dritte Teil des Panätius, der die verschiedenen sozialen Pflichten behandelt, klingt insofern an den dritten Abschnitt Senecas de actionibus an, als er auch praktischer Natur ist und sein Schwerpunkt in einem thatkräftigen Handeln liegt, das je nach den gegebenen Verhältnissen in offensiver oder defensiver Weise sich äussert. Aus der Übersicht des Stobäus[2]) über die stoische Ethik lassen sich drei Hauptteile herausgreifen, die sowohl in ihrer Reihenfolge, als auch in ihrem Inhalte den drei ethischen Gliedern Senecas entsprechen. So führt Stobäus gleich Seneca zuerst die Güterlehre an, hierauf bespricht er die Trieblehre und schliesst mit einer ausführlichen Abhandlung über die *ἐνεργήματα*, die sich mit actiones übersetzen lassen und also schon in der äusseren Form auf Senecas dritten Teil de actionibus hinweisen. Die epiktetische Einteilung der Ethik fordert auch zu einem Vergleiche heraus. Die drei *τόποι*, *ὄρεξις*, *ὁρμή* und *συγκατάθεσις*, die Epiktet[3]) anführt, enthalten nicht, wie Bonhöffer[4]) sich vergebens nachzuweisen bemüht, eine Einteilung der Philosophie, da sie sich nicht auf Logik, Physik und Ethik zurückführen lassen, sondern sie enthalten, wie Zeller und Dyroff richtig bemerken, eine spezialisierte Fassung der Ethik. Dieser psychologisch gegliederte Aufbau der Ethik Epiktets hat sein Gegenbild in dem ethischen System Senecas, worauf Petersen[5]) mit Recht hinweist und gegen den die polemischen Bemerkungen Zellers nicht stichhaltig sind.[6])

Alle diese aus den verschiedenen Richtungen der stoischen Schule herangezogenen Vergleiche beweisen zur Genüge, dass Seneca, abgesehen von einigen äusseren Nuancen, bei seiner Einteilung der Ethik sich in gar keinen Widerspruch zu der stoischen Überlieferung setzte.

Wie wir schon oben nachgewiesen haben, lassen sich die drei Teile der Ethik Senecas auf zwei subsumieren und zwar auf einen theoretischen und einen paränetisch-praktischen Teil. Diesen beiden widmet Seneca eine ausführliche Behandlung,[7]) um nachzuweisen, wie sie zu einander in einem derartigen Abhängigkeitsverhältnisse

[1]) de offic. II 5. 18.
[2]) Ekl. II c. 5 ff.
[3]) Enchir. c. 51.
[4]) Epiktet und die Stoa S. 19 ff.
[5]) phil. Chrysipp. fund. S. 260.
[6]) III[1] S. 208 Anm. 1.
[7]) ep. 94 ganz und ep. 95 ganz.

stehen, dass sie sich gegenseitig ergänzen müssen, soll die Ethik in einheitlicher Weise ihre Aufgabe erfüllen können.

Grössere Bedeutung musste die Stoa bei ihrer vorherrschend praktischen Tendenz dem paränetischen Teil der Ethik beilegen, der ganz in die Pflichtenlehre aufgeht.[1]) Diese fand eine eifrige Pflege und eine immer grössere Bearbeitung, da die Stoiker sich von der richtigen Erkenntnis leiten liessen, dass sich eine Einwirkung auf grössere Volkskreise nur dann erreichen lässt, wenn der Tugendbegriff nicht auf eine abstrakte Fassung beschränkt bleibt, sondern mit Anpassung an die realen Verhältnisse des Lebens in einer das gewöhnliche Bewusstsein ansprechenden Weise all' die Pflichten zu Gemüte führt, welche in den moralischen Grundsätzen *implicite* enthalten sind. Wurde schon in der älteren Stoa dieser praktische Teil der Ethik behandelt, so geschah dies in noch weit grösserem Umfange in der mittlern und neuern Stoa, deren Philosophie die unmittelbarsten Beziehungen zum Leben zu erhalten suchte. Natürlich mussten die Vertreter solch' einer praktischen Richtung den paränetischen Teil der Ethik immer mehr auszubauen und in pädagogisch-didaktischer Hinsicht zu vertiefen suchen. Zu den eifrigen Förderern dieses Zweiges der Ethik verdienen Panätius, Posidonius, Hecaton und Seneca mitgerechnet zu werden, die mit polemischer Schärfe gegen alle diejenigen vorgingen, welche die Unbrauchbarkeit dieses Teiles der Ethik behaupteten. In der stoischen Schule dürfte wohl Aristo von Chios[2]) der einzige gewesen sein, welcher die paränetische Ethik gänzlich verwarf, was ihn in eine heftige polemische Fehde mit Cleanthes verwickelte, welche nachher Seneca und Posidonius wieder aufnahmen. Aristo hat durch die Verwerfung der paränetischen Ethik sich als einer der konse-

---

[1]) Schon die Häupter der ältern Stoa, Zeno, Kleanthes und Chrysippus, sowie Diogenes aus Babylon und Antipater aus Tarsus schrieben Abhandlungen *περὶ τοῦ καθήκοντος* siehe Kühner, Einleitung zu den de officiis Ciceros.

[2]) Hirzel II 1. 2 S. 45 geht entschieden zu weit, wenn er Aristo wegen seiner Selbständigkeit und seiner oppositionellen Stellung zu manchen ethischen Fragen Zenos seine Zugehörigkeit zur stoischen Schule abzusprechen sucht. Die Stelle bei Diog. L. VII 161, *Μιλτιάδης οὖν καὶ Δίφιλος Ἀριστώνειοι προσηγορεύοντο,* auf die sich Hirzel bezieht, berechtigt keineswegs zur Annahme, dass die Anhänger Aristos eine eigene von der Stoa losgetrennte Schule bildeten. Die von Diogenes gebrauchte Bezeichnung *Ἀριστώνειοι* lässt sich sprachlich und inhaltlich mit *οἱ περὶ Ἀρίστωνα* wiedergeben, was den Bezeichnungen *οἱ περὶ Χρύσιππον*, oder *οἱ περὶ Ποσειδώνιον* gleichkommt, womit aber Diogenes keine neuen Schulbildungen, sondern nur die verschiedenen Gruppen innerhalb der Stoa bezeichnete. Seneca selbst nennt Aristo, trotz der schweren Vorwürfe, die er gegen dessen abweichenden Standpunkt in der Ethik erhebt, einen Stoicus, ein Prädikat, das ihm mit vollem Rechte zukommt. Ist doch selbst seine Polemik gegen die paränetische Ethik von solch stoischem Geiste durchzogen, dass er mit seinen Anschauungen noch tief in der Schule Zenos wurzelt.

quentesten Stoiker gezeigt, indem er sich auf die Absolutheit des Tugendbegriffes berief, dessen Kenntnis eine spezialisierte Pflichtenlehre überflüssig machen muss, da dieser eine allseitige Belehrung der gesamten Moral in sich schliesst. Auch der psychologische Optimismus seiner Schule, welche die Selbstherrlichkeit des Geistes nicht genug rühmen konnte, musste ihn dazu führen, sich gegen Ermahnungen aufzulehnen, da dieselben eine Aufrüttelung des menschlichen Geistes bezwecken, der in eine zeitweilige Schwächung verfällt, was sich aber mit der stoischen Lehre von der Erhabenheit des Geistes nicht verträgt. Seneca, der diese beiden Hauptlehren seiner Schule nicht in Frage stellen wollte, konnte in seiner ganzen Polemik gegen Aristo auf den Kern der Sache nicht eingehen. Er musste sich daher auf seine blosse Redegewandtheit stützen, mit der es ihm allerdings gelang, in formeller Hinsicht manche von Aristo aufgestellten Vergleiche als unzutreffend nachzuweisen und daran wirkungsvolle ethische Sentenzen zu knüpfen. Allein da, wo es sich darum handelte, Aristo von der materiellen Seite zu packen und ad absurdum zu führen, überfliesst Seneca von salbungsvollen Predigerworten, womit so einem scharfsinnigen Gegner, wie Aristo, der jeder Sache auf den Grund geht und bis zur äussersten Konsequenz durchzuführen sucht, keineswegs beizukommen ist.

Während Aristo auf eine streng wissenschaftliche Fassung der Ethik drang und von einer Popularisierung derselben nichts wissen wollte, verfiel eine andere Parteigruppe innerhalb der stoischen Schule[1]) in das entgegengesetzte Extrem und entzog der Ethik ihren innern Gehalt, indem sie die Grundsätze, den wissenschaftlichen Lebensnerv einer jeden Disziplin, verwarf und der Pflichtenlehre allein moralischen Wert zuerkannte. Die immer engern Grenzen, welche die spätere Stoa den wissenschaftlichen Disziplinen zog, hatte die unausbleibliche Wirkung zur Folge, dass eine bildungsfeindliche Richtung um sich zu greifen anfing, welche die Ethik in dem eben erwähnten unwissenschaftlichen Sinne modifizierte. Seneca bemerkte die Gefahr, welche der Ethik von dieser bildungsfeindlichen Seite drohte und daher bemühte er sich in einer sehr umfangreichen Abhandlung nachzuweisen, wie haltlos die Einwendungen seien, welche gegen die Grundsätze vorgebracht werden. Sehr treffend bemerkt er, dass die Grundsätze im Leben sich einmal nicht umgehen lassen; denn selbst die Gegner bedienen sich ihrer, indem sie durch die Behauptung, dass die Grund-

---

[1]) ep. 95.

sätze entbehrlich seien und die Vorschriften allein für die Moral genügen, selbst einen Grundsatz aufgestellt haben. Die zahlreichen Argumente, die noch Seneca für die Unentbehrlichkeit der Grundbegriffe und Prinzipien ins Feld führt, atmen so sehr aristonischen Geist, dass wir es ganz unumwunden aussprechen können, es sei ein erborgter Scharfsinn, mit dem er dem Gegner solche wuchtige Hiebe versetzt, dass alle von diesem vorgebrachten Gegengründe in ein Nichts zusammenbrechen. Immerhin aber kann Seneca das Verdienst nicht abgesprochen werden, dass er einer Verflachung der Ethik entgegenarbeitete und das wissenschaftliche Interesse in derselben nicht gänzlich schwinden liess.

Kapitel II.

Der Gottesbegriff.

Obgleich Senecas Aussprüche über Gott eine tiefreligiöse Stimmung verraten, so entspringen sie doch nicht einer inneren Überzeugung, sondern sind nur der Ausfluss einer momentanen sentimentalen Anwandlung, die gewöhnlich in einem sehnsüchtigen Verlangen nach einer höheren helfenden Macht ausklingt. Im Grunde aber ersehen wir aus den skeptisch aufgeworfenen Fragen Senecas über das Walten eines Fatums,[1]) sowie über die Transzendenz oder die Immanenz Gottes,[2]) dass er in seinen religiösen Ansichten sehr unsicher ist. Dieser skeptische Zug, der vorzugsweise seine psychologische und religiöse Anschauung durchzieht, zeigt uns, welche starke Einwirkung er von akademischer Seite erfahren haben muss.[3])

Die verschiedene Beurteilung, welche Senecas religiöse Ansichten gefunden haben, ist durch mehrere seiner Aussprüche veranlasst worden, welche teils durch ihre rhetorische Färbung, teils durch ihre schwankende unsichere Ausdrucksweise eine mehrfache Deutung verschuldet haben. Die Bearbeiter Senecas lassen sich in dieser Hinsicht in zwei Gruppen teilen. Die einen nehmen an, er stehe in Bezug auf seine religiösen Lehren noch ganz auf dem Boden der pantheistisch-materialistischen Anschauung seiner Schule, die andern wieder behaupten, dass er mit dem stoischen Monismus gebrochen

[1]) ep. 16 § 5.

[2]) Dial. VIII 4 (31) § 2.

[3]) Von starkem akademischem Einflusse zeugt auch das resignierte Zugeständnis Senecas, dass der menschliche Geist nicht die Fähigkeit besitze, die Wahrheit zu ergründen, und man sich daher mit der blossen Wahrscheinlichkeit begnügen müsse, ebenso seine Einräumung, dass man unbedenklich sich dem Carneades im Zweifeln anschliessen dürfe. ep. 65 § 10. Dial. X 14 § 2.

und unter der Einwirkung der platonischen Ideenwelt die vergeistigte theistische Gottesidee in sich aufgenommen habe. Zur ersten Gruppe gehören Brucker,[1] Zeller,[2] Stein,[3] Tenneman,[4] Brolén,[5] zur letztern Holzherr,[6] Werner,[7] Ten Brink,[8] Fikert[9] und fast die Mehrzahl der französischen Gelehrten, welche durchgehends in den grossen Fehler verfallen sind, blosse allegorische Einkleidungen ganz nach ihrem formellen Ausdruck aufzufassen.

Seneca selbst sucht das Gottesproblem zu lösen und wirft daher folgende Fragen auf: Worin besteht das Wesen Gottes? Wie weit erstreckt sich seine Macht? Hat er die Materie gebildet oder sie schon vorgefunden? Ist er täglich thätig oder hat er ein für allemal sein Werk beendet? Bildet er einen Teil der Welt oder identifiziert er sich ganz mit derselben? Verfährt er nach unabänderlichen Gesetzen oder kann er nach freier Wahl in den Lauf der Natur eingreifen und beliebige Veränderungen vornehmen?[10]

Die hier aufgeworfenen Fragen zeigen uns zwar, wie stark der Hang Senecas zum Skeptizismus war, können aber keineswegs als Beweis dienen, dass er mit den religiösen Anschauungen seiner Schule gebrochen hat, vielmehr lässt sich aus der folgenden Beantwortung derselben ersehen, dass er noch ganz den monistischen Standpunkt der Stoa vertritt.

Was nun die Beziehung Gottes zur Welt betrifft, so fällt derselbe ganz mit dieser zusammen. Gott und Welt sind daher identische Begriffe. Diese pantheistische Weltanschauung wird von Seneca in allen möglichen Variationen wiederholt.[11]

Das Wesen Gottes bezeichnet zwar Seneca als unkörperliche

---

1) hist. crit. phil.
2) Die Philosophie der Griechen.
3) Die Erkenntnistheorie der Stoa.
4) Die Philosophie der Griechen.
5) De philosophia Senecae Upsala 1900.
6) Der Philosoph Seneca Rastatt.
7) De Senecae philosophia Breslau 1825.
8) De Senecae philosophia meritis, Gent 1827.
9) De natura deorum, Breslau 1857.
10) N. Qu. I. Praef. I § 2, § 14.
11) N. Qu. I. Praef. § 13. N. Qu. II 45 § 3 de ben. IV 7. 8. Dial. XII 8 § 3. Dial. VII 8 § 4 u. s. w. Holzherr hat nicht aus solchen Stellen die religiöse Weltanschauung des Philosophen Seneca sich rekonstruiert, sondern aus den schwungvollen Apostrophen, aus den persönlichen Prädikaten, welche derselbe in blosser Akkommodation an die volkstümliche anthropomorphische Vorstellungen, wie Erhalter, Gründer, Lenker, Vater u. s. w. Gott beigelegt hat. Daher gelangt er und die erwähnte Richtung zu dem ganz falschen Ergebnisse, „dass Seneca über den stoischen materialistischen Monismus und Hylozoismus sich erhoben habe und sein Gott nicht das materielle Urwesen ist, das sich in einem notwendigen Prozesse zur Welt entwickelt und mit ihr vollkommen eins ist, sondern Gott und Materie sind ihm zwei wesentlich verschiedene und getrennte Prinzipien und Gott erscheint als überweltliches und persönliches Wesen. Holzherr S. 19.

Vernunft, doch wollte er dieser Bezeichnung keineswegs einen immateriellen Begriff zu Grunde legen, sondern dadurch nur den höchsten Grad der Feinheit des ätherischen Stoffes ausdrücken, aus dem Gott besteht, um so den Gegensatz zu der ihm innewohnenden Materie und der gröbern substanziellen Körperwelt hervorzuheben. Auf diese Weise verträgt sich die ratio incorporalis, die Zeller, Heinze, Bönhöffer und Holzherr[1]) im dualistischen platonischen Sinne zu deuten suchen, ganz gut mit dem monistisch-materialistischen Systeme der Stoa.[2])

Wie Seneca trotz seines Betonens der unerbittlichen Macht des Fatums die intelligible Freiheit des Menschen als ein notwendiges Postulat für das moralische Verantwortlichkeitsgefühl nicht entbehren kann, ebenso sucht er von der Gottheit, trotz ihrer Identifikation mit der *εἱμαρμένη*, jeden Schein einer gebundenen Notwendigkeit fernzuhalten, um so den volkstümlichen Vorstellungen einen festen religiösen Hintergrund zn bieten, denen er seine moralischen Sentenzen anzupassen sucht. Da[3]) das Fatum nichts anders als eine fortlaufende Kette von Ursachen ist, so muss nun Gott die erste Ursache sein, welche den Ausgangspunkt des Fatums bildet. Gott ist also der Schöpfer des Fatums, dem er sich daher freiwillig unterwirft. Wenn er daher unverbrüchlich an den Gesetzen der Natur festhält und nie selbständig in das Räderwerk derselben eingreift, so hat man darin nicht eine Schwäche seiner Macht, sondern vielmehr einen Beweis seiner Unfehlbarkeit zu sehen, da er sich als einen so tüchtigen Weltbaumeister bewährt hat, dass er nie gezwungen ist, an seinem Naturwerke Reparaturen vorzunehmen. Diese ganze Beweisführung Senecas für die Allmacht Gottes kann über den ihr zu Grunde liegenden Sinn nicht hinwegtäuschen. Er hat dadurch nur den Hylozoismus seiner Schule in religiöse Formen ge-

---

1) Zeller 3 1 S. 703 Anm. 1. Heinze, Die Lehre vom *λόγος*, Oldenburg 1892, S. 90. Bonhöffer, Ethik Epiktets S. 248 Anm. Holzher, Der Philosoph Seneca, S. 19.

2) Aehnlich wie bei der ratio corporalis verhält es sich mit dem *ἀσωματώτατον* in der (Dial. XII 8 § 3 cfr. Dial. XII 6 § 7 ep. 57 § 8 ep. 50 § 6 ep. 57 § 8) vielgedeuteten Stelle des Aristoteles, de an. I 2 p. 405, *Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι τὴν ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησιν. καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί,* mit der man alle möglichen Korrekturen vorgenommen hat, um das *ἀσωματώτατο* durch *σωματώτατον* zu ersetzen. Allein Stein (S. 25) hat nachgewiesen, dass *ἀσωματώτατον* ganz gut stehen könne, da unter dem ganz Unkörperlichen bloss der höchste Feinheitsgrad derselben materiellen Substanz verstanden werden muss.

3) de benef. VI 23 § 1—3. N. Qu. I. Praef. § 2 cfr. Dial. IV 5 § 7. N. Qu. II 36. de ben. IV 7.

hüllt, wonach die als Gott gedachte Substanz in einem notwendigen Prozesse zur Welt sich entwickelt.

Auf welche Weise können wir uns von dem Dasein Gottes überzeugen? Zur Lösung dieser Frage führt er den historischen Beweis an. Eine Überzeugung von dem Walten einer göttlichen Macht findet sich bei allen Völkern, selbst bei den noch ganz unkultivierten[1].) Eine grössere Bedeutung scheint er aber dem physikotheologischen Beweis beigelegt zu haben, den er in allen möglichen Variationen wiederholt. Er weist nämlich auf die Schönheit und Zweckmässigkeit hin, die in allen Teilen der organischen und unorganischen Natur sich offenbart und schliesst daraus auf einen planvollen, weltbildenden Baumeister.[2]) Diese teleologische Weltbetrachtung treibt er aber nicht so auf die Spitze, wie es sowohl die alte als auch die mittlere Stoa gethan hat. Er unterscheidet sich schon von diesen beiden vornehmlich dadurch, dass er es für einen anthropozentrischen Wahn hält, in dem Menschen den Endzweck der Schöpfung zu sehen.[3]) Er erklärt vielmehr, dass die Welt sich selbst Zweck ist und ihren eigenen Gesetzen folgt. Diese sind freilich so vortrefflich, dass sie dem Menschen die grössten Wohlthaten gewähren. Allein nicht das Nutzenspendende ist es, auf welches Seneca bei der Betrachtung der Naturgesetze sieht, sondern die ästhetische, harmonisch zusammenklingende Einheit des Weltalls bildet für ihn den eigentlichen Gegenstand der Bewunderung.[4]) Auch in dieser stärkeren Hervorkehrung des ästhetischen Gesichtspunktes bei der Betrachtung der Welt unterscheidet sich Seneca von der Stoa, welche dieselbe nur von der platten prosaischen Seite des Utilitarismus ansah.

Bildet nun die Welt wirklich ein vollkommenes, alle Sittlichkeit in sich schliessendes Ganze, so müsste nun der Mensch, der doch nur ein Teil der Natur ist,[5]) auch dieser Vollkommenheit teilhaftig werden, wenn er ein natürliches, mit der Tugend identisches Leben

---

[1]) ep. 117 § 6. ep. 31 § 9. cfr. Cicero Tusc. I 13. de leg. 1. 8. N. D. 1. 16.

[2]) ep. 113 § 16. de ben. IV 23. Dial. XII § 8. de ben. VII 7 § 3. de ben. III 28 § 2. N. Qu. II 45 § 3 u. s. w.

[3]) non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi: suas ista leges habent quibus divina exercentur. nimis nos suspicimus si digni nobis videmur propter quos tanta moveantur. Dial. IV 27 § 2. cfr. Plut. bei Porph. de abst. III 20: *ἀλλα' ἐκεῖνο νὴ Δία τοῦ Χρυσίππου πιθανὸν ἦν, ὡς ἡμᾶς αὑτῶν καὶ ἀλλήλων οἱ θεοὶ χάριν ἐποιήσαντο, ἡμῶν δὲ τὰ ζῷα.* . . . . Zeller 3 I Anm. 1 S. 127. Cicero de fin. III 20, 67. N. D. II 14, 37. 53, 60. Off. 1, 7, 22. Was daher Wetzstein (Quid de natura humana Seneca censuerit Strelitziae novae) in dieser Hinsicht über Seneca sagt, ist willkürlich „quod omnis mundus dummodo nostra causa effectus et institutus ei esse videtur“ S. 12.

[4]) N. Qu. I. Praef. VII 30 § 3. de ben. VI 20. Dial. IV 27 § 2.

[5]) Ausführlich handelt darüber Stein, Psychologie der Stoa, S. 206—214.

führt. Lehrt aber nicht die Erfahrung vielmehr, dass die Tugendhaften anstatt des zu erwartenden Glückes vielen Übeln ausgesetzt sind? Dies gibt zwar Seneca zu, stellt aber in Abrede, dass diese Übel wirkliche Übel sind, für welche man sie im vulgären Sinne hält. Nur dasjenige, was gegen die sittlichen Gesetze verstösst, ist ein wirkliches Übel. Das äussere über den Tugendhaften hereinbrechende Unglück übt auf ihn nur eine heilsame Wirkung aus, da es ihm dazu dient, seine sittlichen Kräfte zu stählen.[1])

Allein die erdrückende Schwere des Unglücks, welche grösstenteils das Leben der Tugendhaften zu einem freudelosen macht, zwingt ihm doch das Geständnis ab, dass es sich mit einem höheren Gerechtigkeitsprinzipe nicht ganz vertrage, dass gerade die Besten allen möglichen Übeln ausgesetzt sein sollen. Die Schuld an dieser Umbilligkeit schreibt er aber nicht Gott, sondern der Materie zu, welche der göttliche Künstler nicht umändern kann.[2]) Wenn er aber auch die Tugendhaften jenen Übeln nicht entreissen konnte, so hat er ihnen doch die Kraft verliehen, dieselben mutig zu ertragen und sie dadurch sogar über die Götter erhoben, die infolge ihres völligen Freiseins von allen Leiden ihre Standhaftigkeit nicht erproben können und daher auch weniger glücklich sind.[3])

Kapitel III.

Religiöser Kult.

a) Das Gebet. Da alles in der Natur nach festen Kausalgesetzen verläuft, an die selbst Gott gebunden ist, so muss natürlich das Gebet, welches auf die Abwendung eines bösen Geschickes gerichtet ist, sich als wirkungslos erweisen und daher jede religiöse Bedeutung einbüssen. Diese Konsequenz hat Seneca auch wirklich gezogen und die Unterlassung des Gebetes mit dem Hinweise auf die Aussichtslosigkeit des Erfolges gefordert.[4]) Neben diesen rein praktischen Erwägungen bestimmten noch höhere ethische Gesichtspunkte seine Verwerfung des Gebetes. Er sah in demselben eine Erschütterung der auto-

---

[1]) Dial. I 2. 3. 4 u. s. w.

[2]) Dial. I 5 § 9. non potest artifex mutare materiam. Diese Beschränkung der göttlichen Macht durch die hemmende Gewalt der Materie steht im grossen Widerspruche zur stoischen Auffassung von der Materie, die nach Senecas eigener Ausführung (ep. 65 § 2) eine unthätige Masse ist, welche das göttliche ursächliche Prinzip erst in alle mögliche Formen umsetzen kann. Seneca führt hier nur die platonisch-aristotelische Ansicht an, wonach die Materie die Ursache für so manche dysteleologische Erscheinungen in der Natur ist.

[3]) Dial. I 6 § 6.

[4]) N. Qu. II 35. 36.

kratischen Tugend, die in sich allein die Kraft tragen muss, alle Hemmungen zu durchbrechen, die ihr in den Weg treten. In schwungvollen Apostrophen wendet er sich daher an den Weisen, dass er in sich selbst eine feste Stütze haben solle, um durch eigene Kraft sich sein Glück zu schmieden. Dagegen aber hält er es für eine demütigende Entwürdigung desselben, wenn er göttliche Hilfe zu seiner Unterstützung anruft.[1])

Seneca will aber nur den Weisen vom Gebete entbinden, nicht aber den gewöhnlichen Durchschnittsmenschen, dem gegenüber er eine positive Stellung zur zeremoniellen Gottesverehrung einnimmt. Es sind vor allem staatliche Rücksichten, die ihn bestimmen, die Religion, welche mit der Politik der Römer so fest verbunden war, nicht nur nicht zu erschüttern, sondern sie durch wissenschaftliche Argumentationen zu stützen.[2]) Daher bemüht er sich, im Widerspruche mit seinen früheren freigeistigen Ansichten, dem Gebete neben der unentrinnbaren Gewalt des Fatums einen berechtigenden Platz anzuweisen. Er behauptet nämlich, die unsterblichen Götter haben manches unentschieden gelassen, welches dann eine glückliche Wendung nehme, wenn der, auf den es sich bezieht, Gebete zu ihnen emporschicke oder Gelübde verspreche.[3]) Er versucht ferner zu zeigen,[4]) dass die Lehre von der Umwandelbarkeit des Fatums dadurch nicht preisgegeben werde. So bilden in dem ursächlichen Zusammenhange alles Geschehens auch Gebete und Gelübde bestimmte Kettenglieder, die mit dem Gange der Ereignisse so fest zusammenhängen, dass sie für den günstigen Erfolg derselben von mitbestimmender Wirkung sind. Auf diese Weise hat er den Einwand derer zu entkräften gesucht, welche behaupten, was zu geschehen habe, werde geschehen, ob man sich nun zu Gelübden verpflichte oder nicht. Auch mit der Allwissenheit Gottes sucht Seneca das Gebet zu vereinigen, welches die Hilfe der Götter nicht erzwingt, sondern die Wünsche der Menschen denselben nur in Erinnerung bringt.[5]) Die bei allen Völkern herrschenden Anschauungen von der Wirksamkeit des Gebetes[6]) führt er auch als Beweis dafür an, dass sich die

---

[1]) ep. 31 § 5, § 8. ep. 41 § 4. ep. 92 § 4. ep. 60 § 2.

[2]) de superst. fr. 38 quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam dis grata.

[3]) N. Qu. II 36 § 2. 37 § 4.

[4]) N. Qu. II 38.

[5]) de ben. V 25 § 4.

[6]) de ben. IV 4 § 2 Hoc qui dicit, non exaudit precantium voces et undique sublatis in coelum manibus vota facientium privata et publica, quod profecto non fieret nec in hunc furorem omnes mortales consensissent adloquendi surda numina et inefficaces deos, nisi nossemus, illorum beneficia nunc oblata ultro, nunc orantibus data, magna, tempestiva, ingentes minas interventu suo solventia.

Götter um die Menschen bekümmern, ihnen auf ihre Bitten Wohlthaten gewähren und drohende Gefahren abwehren. Er lässt daher die Aufforderung ergehen, dass man Gebete zu den Göttern emporschicke, doch solle man mit ihnen keine geistige, sondern leibliche Güter erflehen.

Der Widerspruch zu seinen früheren Äusserungen über diesen Gegenstand findet seine beste Lösung in der von Seneca selbst gegebenen Erklärung, dass er die religiösen Volksinstitutionen verteidigen wolle und daher suchte er durch derartige Ausführungen dem Sinn der Römer eine gläubige Richtung zu geben.

b) Die Mantik. Senecas Verhalten gegenüber der Mantik muss nach denselben Gesichtspunkten wie das Gebet beurteilt werden. Auch hier ist der Staatsmann scharf von dem aufklärenden Philosophen zu trennen. Da nämlich, wo Seneca unbeengt von politischen Rücksichten seine Weltanschauung entwickelt, nimmt er einen streng naturwissenschaftlichen Standpunkt ein und erklärt es daher ganz einfach für lächerlich, aus Träumen und der Untersuchung von Eingeweiden, sowie aus dem Fluge der Vögel auf das Eintreffen zukünftiger Ereignisse zu schliessen.[1]) Er verwirft ganz entschieden derartige Weissagungen auch aus praktischen Erwägungen, da sie dem Menschen gar keinen Nutzen gewähren, indem sie den durch alle Erscheinungen der Natur sich hindurchziehenden Kausalnexus nicht zu durchbrechen vermögen. In ganz freimütiger Weise erklärt Seneca den Glauben an das wunderbare Walten göttlicher Mächte für eine Erfindung kluger Staatsmänner. Um die Gemüter der Einfältigen, sagt er, im Zaume zu halten, hielten die weisesten Männer Furcht für ein unentbehrliches Koerzitivmittel; man sollte etwas von oben fürchten. Wo die Laster in trotziger Weise herrschen, da war es zweckmässig, etwas aufzustellen, wogegen sich niemand mächtig genug dünken könnte. Also um denjenigen Furcht einzujagen, die zu einem schuldlosen Leben von selbst sich nicht entschliessen können, stellte man über ihre Häupter einen gewaltigen Rächer auf, den sie fürchten sollten.[2])

Da die Mantik im römischen Kulte eine grosse Rolle spielte, so konnte sie Seneca aus Staatsrücksichten doch nicht ganz preisgeben. Er lenkt daher wieder ein und gesteht dem Vogelfluge eine

---

[1]) N. Qu. II 35. 36. 46. nimis illum (d. h. Gott) otiosum et pusillae rei ministrum facis, si aliis somnia, aliis exta disponit. N. Qu. II 32 § 3. de ben. I 6 § 3. N. Qu. II 42 § 1, § 2. N. Qu. I 1 § 4 ep. 88 § 15.

[2]) N. Qu. II 42 § 3.

Vorbedeutung zu. Er erklärt, dass nicht nur der Adler und der Rabe grosse Begebenheiten andeuten, sondern auch die andern Vögel. Es gibt nach ihm übrigens kein lebendes Wesen, dass nicht durch seine Bewegung und Begegnung auf zukünftige Ereignisse schliessen liesse.[1])

Auch die Astrologie, welche im römischen Volksglauben sich grosser Beliebtheit erfreute, wollte Seneca nicht in Misskredit bringen. Die rein ästhetische Betrachtung der Gestirne, welche er früher nicht genug rühmen konnte, tritt jetzt vor einer utilitarischen Anschauungsweise zurück. Die so vielen tausend Gestirne leuchten nämlich nicht müssig, sondern haben den Zweck, mit ihrem Scheine auf Menschen und Tiere einzuwirken. Er wendet sich gegen die Astrologen, welche nur aus fünf Sternen eine Vorbedeutung für zukünftige Ereignisse herauslesen wollen ,und erklärt die Irrungen, welche bei solchen Beobachtungen entstehen, aus der Nichtheranziehung der andern Sterne, welche ebenfalls einen Einfluss auf die Menschen ausüben, der stärker oder schwächer ist, je nachdem ihre Entfernung eine grössere oder eine kleinere ist.[2])

Diese ganze Weissagungstheorie hat aber nichts mit dem Zufälligen zu thun, sondern lässt sich nur aus dem strengen Kausalnexus alles natürlichen Geschehens erklären, indem man von der einen Erscheinung auf die andere schliesst.[3]) Dieser rationellen Auffassung stellt Seneca als Gegensatz die der Tuscer gegenüber. Diese nämlich glauben, die Wolken schlagen an einander, damit Blitze entstehen, der Stoiker aber ist der Meinung, dass die Wolken an einanderschlagen, und dass daher die Blitze entstehen. Während also dort die Naturerscheinungen in das Verhältnis von Grund und Zweck gebracht werden, werden sie hier aus dem gesetzmässigen Zusammenhange von Grund und Folge erklärt.[4])

Senecas Religionsansicht ist von einem durchaus freien Geiste getragen. Er trifft hierin ganz mit Panätius zusammen. Gleich diesem hat er im Prinzip die Mantik verworfen, doch zwangen ihn die Staatsrücksichten, sich den volkstümlichen Anschauungen äusserlich zu akkommodieren, weshalb er immer wieder einlenkt und das zu stützen sucht, was er früher selbst ins Lächerliche gezogen hat.

---

[1]) N. Qu. II 32 § 5, § 6.
[2]) N. Qu. II 32 § 7, § 8.
[3]) N. Qu. II 32 § 4 .... fortuitur et sine ratione vaga divinationem non recipiunt. Cuius rei ordo est, etiam praedicatio.
[4]) N. Qu. II 32 § 2.

Kapitel IV.

Psychologie.

In der stoischen Ethik ist die Psychologie der Lebensnerv, ohne den sich eine systematische Gliederung derselben gar nicht denken lässt.[1]) Will man daher die stoische Sittenlehre in ihren verschiedenen Auszweigungen verfolgen, so muss man den Ausgangspunkt von der Psychologie nehmen. Wenn auch Seneca seine Ethik nach keinem System darstellte, sondern in sprunghafter Weise bald diese, bald jene Frage behandelte, so lässt sich doch aus den vielen zerstreuten Aussprüchen seiner Schriften ersehen, dass die Psychologie auch bei ihm die Basis bildet, auf der die ethischen Hauptgrundsätze sich aufbauen. So behauptet er selbst, dass ohne eine vorhergehende Behandlung der wichtigsten psychologischen Fragen normative Bestimmungen für das moralische Verhalten des Menschen gar nicht aufgestellt werden können, da man doch zuerst dessen Natur durchforscht haben muss, um zu wissen, wie weit das menschliche Vermögen reiche und was demselben überhaupt zuträglich sei.[2])

a) Die Seele und deren Teile. Der Geist des Menschen ist ein Teil des grossen Weltgeistes und daher göttlichen Ursprungs. In allen erdenklichen rhetorischen Wendungen[3]) hebt Seneca diese Gottverwandtschaft des Menschen hervor, um daraus die sittliche Gleichberechtigung aller Menschen abzuleiten. Nur von diesem höhern ethischen Gesichtspunkte ist die Hervorkehrung dieser religiösen Seite in der Psychologie Senecas aufzufassen. Im übrigen spricht sich in allen diesen Äusserungen ganz der Geist der alten Stoa aus. Durch dieselben wird bei Seneca infolge seiner feierlichen Vortragsweise eine weihevolle Stimmung erzeugt und bei vielen seiner Darsteller[4]) die irrtümliche Meinung hervorgerufen, dass er hier nicht mehr auf dem Boden der Stoa stehe, sondern schon eine Mitaufnahme platonischer Ideen verrate. Durch diese Hineininterpretierung mystischer Elemente hat sich Bönhöffer[5]) das Verständnis ganz einleuchtender, auf der stoisch-monistischen Weltanschauung beruhender Aussprüche Senecas erschwert und in denselben ein undefinierbares In-

---

[1]) siehe Stein, Die Psychologie der Stoa I, Berlin 1886, S. 12.
[2]) ep. 121 § 3. ep. 89 § 9.
[3]) Dial. XII cap. 6 § 7. ep. 66 § 12. ep. 92 § 27. ep. 120 § 15 u. s. w.
[4]) Werner, De Senecae philosophia, Breslau 1825. Tenk Brink Gent 1827. Holzherr, Der Philosoph Seneca, Rastatt 1858.
[5]) Epiktet u. die Stoa, Stuttgart 1894, S. 85.

einander, eine rätselhafte Wechselwirkung von göttlicher Hilfe und menschlicher Selbstthätigkeit gesehen. Was die Substanz der Seele betrifft, so bezeichnet Seneca zwar dieselbe mit den gleichen Substraten, wie seine Schule,[1]) doch lässt sich nicht verkennen, dass er nicht mit dogmatischer Gläubigkeit diese Lehre vorträgt, sondern sein skeptisches Bedenken nicht zurückhalten kann, ob sich hinsichtlich dieser Frage etwas Bestimmtes behaupten lässt. „Es gibt vieles, sagt er, dessen Existenz wir nicht in Abrede stellen können, ohne aber im stande zu sein, über seine Beschaffenheit bestimmte Angaben zu machen. So gestehen alle, dass wir eine Seele haben, durch deren treibende Kraft wir die Impulse erhalten; was aber die Seele, diese herrschende und leitende Kraft unseres Lebens sei, kann man ebensowenig mit Bestimmtheit sagen, als wo ihr Sitz sei. Der eine nennt sie Hauch,[2]), der andere eine harmonisch zusammenklingende Einheit,[3]) der eine einen Teil Gottes,[4]) der andere eine sehr feine Luft,[5]) der eine wieder eine unkörperliche Kraft,[6]) der andere aber Blut oder Wärme.[7]) So wenig kann die Seele über andere Dinge Kriterien abgeben, da sie über sich selbst noch im Unklaren ist.“[8]) Über die einzelnen Teile der Seele lässt sich Seneca in keine näheren Untersuchungen ein, sondern er beschränkt sich nur darauf, die charakteristischen Merkmale derselben hervorzuheben. Diese recht spärlichen Notizen über die wichtigsten psychologischen Fragen, die er nur gelegentlich bei seinen ethischen Reflexionen berührt, sind wohl auf seinen oben besprochenen Skeptizismus zurückzuführen, der ihn von subtilen Untersuchungen abhielt. Der skeptische Vorbehalt, mit dem Seneca die überlieferten psychologischen Lehren seiner Schule entgegennahm, brachte es mit sich, dass er nicht immer mit prinzipienfester Überzeugung ihnen anhing, sondern unter Einwirkung fremder Einflüsse sie ganz umgestaltete. In den Schriften über den Zorn, in welchen sich noch eine kampfesmutige Stimmung Senecas ausspricht, welche ein Ausfluss seiner damaligen ungebrochenen Manneskraft war,[9]) kommt ganz der psychologische Einheitsgedanke der Stoa[10]) zum Ausdruck.[11]) Dieser musste ihn damals

---

[1]) Dial. XII cap. 6 § 7. ep. 106 § 4. ep. 50 § 6. ep. 57 § 8. Dial. IX 2 § 11 u. s. w.

[2]) das stoische πνεῦμα θερμόν.

[3]) Plato.

[4]) der Stoiker.

[5]) Anaximenes, Diogenes von Apollonia.

[6]) Aristoteles.

[7]) τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῇ τοῦ αἵματος συστάσει Plut. ph. 4. 5. αἷμα εἶναι τὴν ψυχήν. Galen de Hippocr. dogm. 2.

[8]) Nat. Quaest. VII 25 § 2 cfr. ep. 88 § 34 ep. 121 § 12.

[9]) Die Abhandlung über den Zorn fällt noch in die besten Jahre Senecas.

[10]) Ausführlich handelt darüber Stein I S. 119—125.

[11]) Dial. III 8 § 3. Non enim, ut dixi, separatas ista sedes suas diductasque

um so mehr ansprechen, da er in einem einheitlich geschlossenen Seelenleben eine adäquate Verfassung für sein eigenes harmonisch zusammenklingendes Gefühls- und Geistesleben zu finden glaubte Auf diesem ersten psychologisch-monistischen Standpunkte musste nun Seneca im Anschlusse an die Altstoa acht[1]) Seelenteile annehmen, die sich in drei zusammenfassen lassen, indem wir die fünf *αἰσθήσεις* als Einheit im *αἰσθητικόν* subsumieren, das *ἡγεμονικόν* aber, als den Träger aller Seelenfunktionen, als keine besondere Kraft ansehen können und ihn daher als die Zentralisation aller Kräfte von der Zählung ausschliessen müssen. Wir hätten somit noch das *φωνητικόν* und *σπερματικόν*, welche mit dem *αἰσθητικόν* drei substanziell gleichartige Teile der Seele bilden.

Den Bruch mit diesem psychologischen Monismus vollzog erst Seneca in den Briefen. In diesen kommt der innere Zwiespalt Senecas zum Ausdrucke, der ihn nicht bei einer Ansicht consequent verharren lässt, sondern ihn in einem unbestimmten Schwanken erhält. Natürlich musste eine derartige Geteiltheit des Wesens sehr leicht für solche Einflüsse empfänglich sein, die von den Vertretern einer psychologisch-dualistischen Anschauung ausgingen. Von einem sprunghaften Übergehen[2]) von monistischen zu dualistischen Ideen kann aber hier nicht die Rede sein, da ein weiter Zeitraum zwischen der Abfassung von den Schriften de ira und den Briefen liegt, und daher können wir mit aller Bestimmtheit annehmen, dass dieser Bruch Senecas mit einer früher von ihm so stark vertretenen Ansicht auf eine vollständige Umbildung seines innern Wesens zurückzuführen ist.

Wie Seneca auf seinem frühern monistischen Standpunkt das principale oder das *ἡγεμονικόν* nicht als einen besonderen vernünftigdenkenden Teil der Seele, sondern als den Ausdruck des gesamten Geisteslebens gebrauchte, so vertritt er auch in seiner psychologisch-dualistischen Lehre dieselbe Anschauung. Da er hier das principale[2]) in einen rationellen und irrationellen Teil sondert, so kann er doch unmöglich unter demselben die vernünftige Denkkraft verstanden haben, welche jeden Begriff der Unvernünftigkeit selbstverständlich ausschliessen muss. Das principale kann also auch hier gar nichts

---

habent, sed adfectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est cfr. Plutarch virt. mor. 3. *νομίζουσι οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος (ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικὸν) διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον.*

1) Stein I S. 122.

2) In hoc principali est aliquid in rationale, est et rationale ep. 92 § 1.

anderes als Seele bedeuten. Der unvernünftige Teil derselben zerfällt wieder in zwei Vermögen. Das eine Vermögen zeichnet sich durch eine kraftstrotzende Fülle aus und schliesst alle Affekte in sich ein, welche zur That anspornen, wie Ehrgeiz und Mut, das andere aber entbehrt jedes festen Haltes und ist der Sitz aller unmännlichen Begierden, welche auf ein zügelloses Fröhnen der Gelüste ausgehen.[1]) Diese zwei unvernünftigen Seelenteile entsprechen ganz dem platonischen *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν*, welche Posidonius[2]) als besondere Seelenvermögen in seine Psychologie einführte. Seneca, der unter dem Einflusse des Posidonius den Rigorismus in der stoischen Ethik mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche milderte, hat offenbar auch durch die Einwirkung desselben den schon innerlich vollzogenen psychologischen Bruch in wissenschaftlicher Form zum Ausdrucke gebracht. Neben Posidonius kommen noch die Sextier[3]) in Betracht, eine an pythagoresierende Philosopheme sich anlehnende Schule, welche auf Seneca nicht ohne Einfluss war, da er in seiner Jugend derselben angehört zu haben scheint oder doch wenigstens einen regen Verkehr mit ihren Mitgliedern unterhielt. In seinem Alter nun, wo die trüben Lebenserfahrungen eine weltmüde Stimmung in ihm erzeugten, konnte er um so leichter in den Bannkreis dieser Schule gezogen werden.

b) Unsterblichkeit der Seele. Sehr inkonsequent ist Seneca in seinen Ansichten über die Unsterblichkeit der Seele. Bald spricht er sich sehr zuversichtlich über die individuelle Postexistenz aus,[4]) bald aber leugnet er sie ganz,[5]) wieder an andern Stellen beschränkt er sich nur auf hypothetische[6]) Annahmen. Bei solch einem unbestimmten Hin- und Herschwanken zwischen den extremsten Ansichten kann von einem ernsten Forschen Senecas nicht die Rede sein und es lässt sich daher hinsichtlich der Stellung Senecas zur Unsterblichkeitsfrage gar kein wissenschaftlicher Bericht geben. Holzherr[7]) hat zwar versucht, alle Widersprüche zu lösen und daraus den Beweis zu erbringen, dass Seneca im Grunde doch ein überzeugter Anhänger des Unsterblichkeitsgedankens war; allein er stützt sich dabei auf solche vage Kombinationen und interpretiert in die Aussprüche Senecas

---

[1]) ep. 92 § 8.

[2]) Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, S. 257—263.

[3]) ep. 59 § 7. ep. 64 § 2. ep. 98 § 13. Dial. V 36 § 1. ep. 108 § 17, § 18. ep. 64 §§ 2—5. ep. 59 § 7 u. s. w.

[4]) ep. 86 § 1. ep. 63 § 16. ep. 57 §§ 7—9. ep. 102 §§ 1. 2. 22—30. ep. 36 § 70. ep. 71 § 16. ep. 76 § 25.

[5]) post mortem omnia finiuntur fr. 28.

[6]) ep. 24 § 18. ep. 65 § 24.

[7]) Holzherr, Der Philosoph Seneca, Rastatt II S. 59—76.

soviel von seinen eigenen religiösen Anschauungen, dass die ganze Darstellung in objektiver Hinsicht als ganz verfehlt bezeichnet werden muss. Wollen wir in diesem unbestimmten Schwanken Senecas einem festen Gesetze nachspüren, so kann es nur dies gewesen sein, dass er bei seinem raschen Stimmungswechsel bald zu dieser bald zu jener Lektüre griff, den jeweiligen Stoff in sich aufnahm und ihn durch seine künstlerische Gestaltungskraft sofort in rhetorische Formen umgoss. Da, wo Seneca nur von der Unsterblichkeit der Weisen nicht im ideellen Sinne, sondern in der Bedeutung einer individuellen Fortdauer spricht,[1] lag ihm eine Schrift Chrysipps vor,[2] der „die persönliche Postexistenz bis zur Ekpyrosis lediglich auf die Seelen der Weisen beschränkte." An jenen Stellen aber, wo er alle[3] Menschenseelen, nachdem sie eine kurze Läuterung durchgemacht hatten, individuell fortdauern lässt, stützte er sich auf Cleanthes,[4] der auch für die Fortdauer sämtlicher Seelen bis zur *ἐκπύρωσις* eintrat. Nur mussten sie zuerst den Prozess der *κάθαρσις* vollzogen haben. Dort, wo Seneca durch die Leugnung der Unsterblichkeit in einen entschiedenen Gegensatz zu seinen früher geäusserten Ansichten trat, schwebte ihm Panaetius vor,[5] der den Immortalitätsgedanken gänzlich verwarf. Zuweilen versucht Seneca den Beweis für die Unsterblichkeit aus der Natur selbst zu erbringen, indem er darauf hinweist, wie in derselben kein Ding sich völlig auflösen könne, sondern stets in andern Verwandlungsformen immer wieder zum Vorschein komme.[6] Wir finden hier Gedankengänge, welche an die Lehre von der pythagoreischen Seelenwanderung anklingen, mit der Seneca von der Schule der Sextier her, recht vertraut gewesen sein muss.

Wenn auch die positive Seite des Unsterblichkeitsgedankens von Seneca viel öfters behandelt wird als die negative, so lässt sich daraus keineswegs schliessen, dass er aus dem Zwiespalt der vorgebrachten Ansichten sich endlich doch zur Überzeugung von der individuellen Postexistenz durchgerungen hat, sondern dies hat mehr einen äussern Grund, indem Seneca sehr gern einen Gegenstand zu Betrachtungen heranzieht, dem die Rhetorik so viele Seiten zu sentimentalen Deklamationen abgewinnen kann. Auch die vielen Trost-

---

1) ep. 86 § 1 ep. 67 § 7.

2) Diog. L. VII. 157. *Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως. Χρύσιππος δὲ, τὰς τῶν σοφῶν μόνον*, siehe Stein I S. 145--151.

3) Dial. VI 26 § 7.

4) Diog. L. VII 157.

5) Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, S. 197.

6) ep. 36 § 11. ep. 71 § 13.

gründe, die sich der Unsterblichkeitslehre entnehmen lassen, haben, wie Stein bemerkt, mit dazu beigetragen, dass er diesen Gegenstand mit so behaglicher Breite immer wieder behandelt.

c) Der Körper. Während Seneca den Geist in den erhabensten Ausdrücken rühmt, hat er für den Körper nur die verächtlichsten Bezeichnungen.[1]) Er sieht in ihm eine Bürde und eine Fessel, die den Geist darniederhält. Wie sehr all dies äusserlich an platonisch-pythagoreische Ideengänge anklingt, so darf man daraus doch nicht einen prinzipiellen Unterschied zwischen Geist und Materie ableiten. Seneca steht hier noch ganz auf dem Boden der monistischen Weltanschauung der Stoa, da er mit all diesen Bezeichnungen nur den graduellen Unterschied zwischen der vollständigen Verdichtung des Körpers und der pneumatischen Feinheit der Seele statuieren wollte. Auch der Ausdruck „caro",[2]) den Seneca zuweilen für Körper gebraucht, berechtigt keineswegs auf einen anthropologischen Dualismus zu schliessen, da derselbe sich nicht nur im neuen Testament[3]) findet, sondern schon zur Terminologie des antiken Materialismus gehörte. So bediente sich Epikur, um den Unterschied zwischen dem Grobsinnlichen des Körpers und dem Fein-Materiellen der Seele deutlich zu machen, für jenen der Ausdrücke *σάρξ* oder *γαστήρ*.

Seneca wollte, trotz der verächtlichsten Ausdrücke, mit welchen er den Körper belegte, seiner Ethik keineswegs eine asketische Richtung geben. Wenn er auch vor einer Pflege des Körpers auf Kosten des Geistes warnt, so verlangt er doch, dass man sein Äusseres nicht vernachlässige,[4]) da der Mensch ein mundanum et elegans animal von Natur ist.[5])

d) Das Temperament. Seneca sucht eine genetische Erklärung für die Bildung des Temperaments zu geben, indem er dasselbe aus den vier Elementen Wasser, Erde, Luft und Feuer bestehen lässt. Da diese nun ihrer Eigenschaft nach kalt, trocken, feucht und warm sind, so bedingen sie je nach dem Mischungsverhältnis die verschiedene individuelle Veranlagung des Menschen. Der überwiegende Teil der Wärme erzeugt ein cholerisches Temperament, das leicht von äussern Einwirkungen affiziert wird und sich von

---

[1]) ep. 120 § 17. N. Quaest. 1 prol. 4. ep. 65 § 16.

[2]) ep. 92 § 13. ep. 65 § 2. Dial. VI 24 § 5.

[3]) *σάρξ* als Bezeichnung der Substanz des Leibes im krassen Gegensatze zur geistigen Innerlichkeit wird meistens vom Apostel Paulus gebraucht. Col. 2. 5: *τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί* cfr. 1 Cor. 5. 3: *ἀπὼν μὲν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι.* 2 Cor. 7. 5: *οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σάρξ ἡμῶν* u. s. w.

[4]) ep. 14 §§ 1. 2. ep. 92 § 33.

[5]) ep. 92 § 12.

Zornesaufwallungen rasch hinreissen lässt, da das ihm innewohnende Feuer schnell auflodert und durch seine unruhig treibende Kraft heftige Impulse zur Folge hat. Das Überwiegen der Kälte hingegen bedingt ein phlegmatisches furchtsames Temperament, das nur schwer affiziert werden kann, da die Kälte innerlich zusammenschrumpft und daher einen Hang zur Trägheit erzeugt.[1])

Eine Umbildung solcher Art hält Seneca sowohl für unmöglich als auch für gefährlich, da man der Natur keinen Zwang anthun dürfe.[2]) Dagegen stellt er pädagogische Grundsätze auf, nach denen die verschiedenen Naturelle behandelt werden sollen. So dürfe man Leuten von cholerischem Temperamente keinen Wein verabreichen, damit nicht das Feuer durch das Feuer geschürt werde. Auch ist es unthunlich, solche Naturelle mit Speisen zu überladen, da sich sonst der Körper ausdehnt und dadurch auch die Seele in eine Spannung versetzt wird. Ferner empfiehlt Seneca, dass man sie zu anstrengender Arbeit anhalte, damit durch den Verbrauch der Arbeitskraft das zu viele Feuer etwas verdampfe und der Wärmestoff dadurch vermindert werde. Man dürfe es aber nicht bis zur Erschöpfung kommen lassen, da sonst das Feuer gänzlich verzehrt werde. Für sehr zweckmässig hält er in dieser Hinsicht auch die Spiele, welche den Geist beruhigen und aufheitern.

Für Leute vom phlegmatischen Temperamente, welche leicht der Ängstlichkeit, der Verzagtheit im Handeln, der Hoffnungslosigkeit und dem Argwohne verfallen, empfiehlt Seneca vor allem eine sanfte und freundliche Behandlung, welche sie zum Frohsinn aufmuntern soll. Von dieser Erziehungsmethode verspricht sich aber Seneca nur dann einen Erfolg, wenn man gleich beim Kinde anfängt, da man dabei sehr sorgfältig zu Werke gehen müsse, um nicht durch eine falsche psychologische Auffassung das Naturell zu unterdrücken.[3])

In dieser genetischen Definition des Temperaments stützte sich Seneca ganz auf Posidonius, der die verschiedenen Gemütsanlagen in gleicher Weise zu erklären suchte.[4]) Die pädagogischen Grundsätze aber, die er hinsichtlich der Behandlung der verschiedenen individuellen Veranlagungen aufstellte, scheint er den Schriften Platos über die Staatsverfassung, welche das gesamte Erziehungswesen in sich involviert, entnommen zu haben, da er sich auf ihn beruft.

---

[1]) Dial. IV cap. 19.
[2]) Dial. IV cap. 20 § 2.
[3]) Dial. IV cap. 20 ganz 21.
[4]) Gal. V p. 464, siehe Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina, S. 51.

e) Der Selbsterhaltungstrieb. Der eudämonistische Zug, welcher die ganze stoische Ethik durchzieht, kommt am prägnantesten in der Glückseligkeitslehre zum Ausdruck. Wie sehr die Stoiker auch den autokratischen Charakter der Tugend betonten und mit aller Schärfe gegen die epikureische Kausalverbindung von Tugend und Lust Front machten, so konnten sie doch nicht umhin, auf den hohen Lohn hinzuweisen, welcher den Tugendbeflissenen zuteil wird. Eine in den Altruismus völlig aufgehende Ethik war bei den Stoikern trotz ihres überspannten Idealismus unmöglich, da der Mensch nach ihrer Annahme ein von Natur egoistisches Wesen ist, bei dem der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe die Hauptmotivationen seines Handelns sind. In dieser Anschauung blieben sich die Vertreter der ältern, mittlern und neuern Stoa gleich.[1]) Die Richtigkeit dieser Behauptung sucht Seneca durch viele Belege aus dem Tierreich und dem Menschenleben zu erweisen.[2]) „Wenn wir das Vergnügen, sagt er, geniessen wollen, so handelt es sich dabei um unsere eigene Lustbefriedigung; wenn wir den Schmerz fliehen, so fliehen wir ihn nur unseretwegen. Daraus lässt sich eben ersehen, dass die Sorge um das eigene Wohl und Wehe das ausschlaggebende Motiv unseres Handelns ist. Ebenso ist allen Tieren die Selbstliebe eigen und angeboren. Daher geschieht es, dass junge und unerfahrene Tiere, sobald sie das Licht der Welt erblicken, das ihnen Nützliche oder Schädliche sofort erkennen; so fürchtet die Henne weder den Pfau noch die Gans, flüchtet sich aber vor dem viel kleinern, ihr vorher nicht bekannten Habicht. So erschrecken die Küchlein nicht vor dem Hunde, wohl aber vor der Katze. Aus diesem Grundtrieb will aber Seneca keineswegs die Berechtigung der Abgrenzung der eigenen Interessensphäre gegen seine Mitmenschen herleiten, vielmehr sucht er demselben ein Gegengewicht in dem Geselligkeitstrieb zu geben, der aus dem Selbsterhaltungstrieb entsprungen ist, indem die eigene Schwäche den Menschen zwang, sich mit seinen Mitmenschen zusammenzuthun, um gemeinschaftlich die Gefahren abwehren zu können. Dieses gegenseitige

---

[1]) Diog. L. VII 85 *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τό τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζώῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν.* Cic. Off. 1. 4. 11. Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque quae sint ad vivendum necessaria, anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem cfr. De fin. III 5.

[2]) ep. 121 §§ 17—21.

Aufeinanderangewiesensein muss den Egoismus selbst zu altruistischen Handlungen veranlassen, indem der Einzelmensch als Glied am grossen Gesellschaftskörper mit den Interessen seiner Mitmenschen so innig verwachsen ist, dass er nur durch Förderung des Gemeinwohles sein eigenes Wohl heben kann.[1]) Auf diese Weise sucht Seneca den Egoismus mit dem Altruismus in versöhnenden Einklang zu bringen.

f) Affektenlehre.[2]) Kein Teil der Psychologie ist von den Stoikern in so eingehender und ausführlicher Weise behandelt worden, wie die Affektenlehre. Die praktische Tendenz ihrer Ethik, welche den Schwerpunkt der Glückseligkeit in ein abgeklärtes, harmonisches Gemütsleben gelegt wissen wollte, musste vor allem darauf ausgehen, die Bedingungen festzustellen, an welche die Erreichung dieses Zieles geknüpft sind. Diese aber konnten sie nur aus einer Analyse der menschlichen Gefühle gewinnen, welche die genetische Erklärung für die Entstehung der Affekte geben. Die Affektenlehre ist daher der Zentralpunkt, um den sich die ganze stoische Ethik dreht.[3])

Seneca gebraucht für Affekt gewöhnlich die Bezeichnung impetus, eine treffende Wiedergabe für die *ὁρμὴ πλεονάζουσα*, womit die Stoa gewöhnlich den Affekt zu bezeichnen pflegte.[4]) Er hält den Affekt für eine krankhafte Erregung des *ἡγεμονικόν* und steht damit ganz auf dem Boden der monistischen Psychologie seiner Schule.[5]) Da der Affekt eine vernunftwidrige Äusserung ist, so können Tiere von ihm nicht erfasst werden;[6]) gehört ja zu dessen Entstehung die Vernunft, welche diesen aber abgeht. Auch den Kindern müssen die Leidenschaften abgesprochen werden, weil der *λόγος* bei ihnen noch nicht ausgebildet ist.[7])

Drei Stadien muss die seelische Erregung durchlaufen, um alle Bedingungen zu erfüllen, welche an die Entstehung, Entwicklung und vollständige Ausbildung des Affektes geknüpft sind. Auf der ersten Stufe ist die Aufregung noch eine ganz unwillkürliche, auf der zweiten Stufe sind zwar schon die Willensfunktionen

[1]) ep. 95 § 52, § 53. ep. 6 § 6. Dial. III 5 § 3. Dial. VIII 3 § 5 u. s. w.

[2]) Dyroff, Ethik der alten Stoa (Berliner Studien 1897) S. 150—180.

[3]) Stein I S. 12.

[4]) Diog. L. VII 110. Stob. ecl. eth. ed. Heeren p. 166. Gal. V p. 368, siehe Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina, Berlin, S. 4. Dial. IV 3 § 4 ira non moveri tantum debet, sed excurrere: est enim impetus.

[5]) Dial. III 8 §§ 2. 3.

[6]) Dial. III 3 § 4.

[7]) ep. 121 § 14. ep. 124 § 8. Inconsequenterweise aber hält Seneca auch die Kinder des Zornes fähig. Dial. III 13 § 5. Er wird wahrscheinlich hier den Zorn nicht als wirklichen Affekt, sondern nur als einen affektartigen Impuls betrachtet haben, wie er ihn bei den Tieren annimmt. Dial. III 3 § 8.

mitwirkend, doch äussern sie sich noch nicht in solch intensiver Weise, dass sie sich unbedingte Geltung verschaffen könnten. Erst auf der dritten Stufe erreicht der Wille solch' eine Stärke, dass die Vernunft durch völlige Unterdrückung ihrer Selbstbestimmung der Aufregung unterliegt und ganz in den Affekt aufgeht.[1]) Wir finden da bei Seneca jene drei Stadien in der Bildung des Affektes, welche die Stoiker mit ῥοπή, εἶξις und συγκατάθεσις zu bezeichnen pflegten.[2]) Die Affekte sind aber keine blinden Willensäusserungen, die in ihrem ungestümen Drange plan- und ziellos heranstürmen, sondern sie steuern immer auf einen gewissen Punkt los, wobei sie sich eines bestimmten Urteils bedienen. So ist der Zorn als Affekt ein zielbewusster Wille, der sich für ein angethanes Leid zu rächen sucht.[3]) In dieser Begriffsbestimmung der Affekte trifft Seneca mit Chrysipp und Zeno zusammen, welche dieselben für κρίσεις und τὰ κρίσεσιν ἐπιγιγνόμενα hielten,[4]) zwei Bezeichnungen, die letzten Endes auf einen Sinn hinauslaufen.

Die Affekte teilt Seneca ihrer Intensität und Dauer nach in vorübergehende und dauernde. Die vorübergehenden Affekte sind zwar auch verwerflich, sind aber nur momentane Aufregungen des Gemüts, die dauernden jedoch nehmen einen sehr gefährlichen Charakter an, indem sie durch ihre anhaltende Wirkung mit der Seele ganz verwachsen und zu Geisteskrankheiten werden. Solche veraltete und verhärtete Gebrechen sind Habsucht und übertriebener Ehrgeiz oder kurz ausgedrückt ein in der Verkehrtheit beharrendes Urteil, welches dasjenige überschätzt und für begehrenswert hält, was einen unbedeutenden oder gar keinen Wert hat.[5]) Diese Zweiteilung der Affekte entspricht ganz der Unterscheidung Chrysipps in νοσήματα und ἀρρωστήματα.[6])

Solange Seneca den Bruch mit dem psychologischen Monismus nicht vollzogen hatte, folgte er in der genetischen Erklärung der Affekte Zeno und Chrysipp. Da er in der Abhandlung de ira noch der Anhänger eines einheitlichen Seelenlebens war und in derselben in ausführlicher Weise über die Affekte handelt, in

[1]) Dial. IV cap. 4.

[2]) Plut. de virt. mor. VII πάθη ῥοπαὶ καὶ εἴξεις καὶ συγκαταθέσεις καὶ ὁρμαὶ . . .

[3]) ira est, concitatio animi ad ultionem voluntate et judicio pergentis Dial. IV 3 § 5. Im Widerspruche mit dieser Definition des Affekts erklärt Seneca an einer andern Stelle, dass derselbe der freien Selbstbestimmung beraube. Zu dieser Inconsequenz verleitet ihn seine Milde, um für den Delinquenten durch die Absprechung jedes Verantwortlichkeitsgefühls einen Straferlass erwirken zu können. Dial. IV cap. 10.

[4]) Diog. VII 110. Galenus V p. 429. Heinze, Doctrina de Stoicorum affectibus, Lipsius, III dissert. VII.

[5]) ep. 75 § 12.

[6]) Dyroff, Ethik der alten Stoa, S. 163.

seinen andern Schriften aber dieselben nur hie und da gelegentlich berührt, so kann man ihn wegen jenes psychologischen Hauptwerkes in der Affektenlehre zu den Altstoikern rechnen. Auch in den Briefen, wo er infolge seines dualistischen Psychologismus die Affekte aus dem ϑυμοειδές und dem ἐπιϑυμητικόν entspringen lässt, hebt er noch immer das Willensmoment bei den Leidenschaften hervor und daher kann hier von einem vollständigen Anschluss an Posidonius nicht die Rede sein, der die Affekte keineswegs als Willensäusserungen gefasst wissen wollte und dadurch in der Hauptsache von Seneca abwich.

Hinsichtlich der eigentlichen Einteilung der Affekte gibt zwar Seneca keine systematische Klassifikation, doch finden sich sehr viele Stellen in seinen Schriften, in denen er die vier Hauptarten der Leidenschaften Schmerz,[1] Furcht,[2] Begierde[3] und Lust[4]) bespricht, so dass er auch in dieser äussern Form mit seiner Schule übereinstimmt.

Von den Affekten unterscheidet Seneca solche Gefühle, welche mit natürlicher Notwendigkeit entstehen und in solch' impulsiver Weise sich äussern, dass man selbst bei der grössten Selbstüberwindung ihnen nicht widerstehen kann.[5] Von den Affekten können sie aber schlechthin nicht getrennt werden, da sie die Grundlage für die Entstehung derselben bilden. Diese durch den ersten Eindruck hervorgerufenen Gefühle werden, nachdem sie die oben erwähnten drei Stadien durchlaufen hatten, durch die Erhebung in die Sphäre der freien Willensbestimmung zu Affekten. Daher nennt Seneca dieselben eine Art Schatten der Affekte. Die zugestandene naturgemässe Berechtigung dieser affektartigen Gefühle ist eine von den Akademikern abgerungene Konzession für ihre bei den Altstoikern verpönte Metriopathie. Seneca teilt dieselben in zwei Arten, die er bald corporis sensus,[6] bald motus animorum[7] nennt. Die corporis sensus beziehen sich auf die physiologischen Erregungen, von denen er mehrere Beispiele anführt. So überläuft uns plötzlich ein Schauergefühl, wenn wir mit kaltem Wasser besprengt werden, ebenso können wir uns bei der Berührung unreiner Dinge eines Ekels nicht erwehren. Von einem schwindelnden Gefühl werden wir beim Hinabblicken in eine gähnende Tiefe erfasst und eine plötzliche Furcht überkommt uns, wenn wir uns unversehens einer monströsen Naturerscheinung gegenübersehen.

---

1) ep. 63 § 13.
2) Ben. VII 26 § 5.
3) Dial. III 12 § 5 ep. 73 § 2.
4) Dial. VII 6. 3—8. Ben. IV 2. 4 u. s. w.
5) ep. 57 § 4.
6) ep. 71 § 29.
7) Dial. IV 2 § 5.

In ausführlicher Weise bespricht sodann Seneca die motus animorum, welche wir in sittliche, moralische und ästhetische Erregungen teilen können. Zur sittlichen Erregung können wir das Schamgefühl rechnen, welches sich durch unwillkürliches Erröten beim Anhören unzüchtiger Redensarten äussert.[1]) Rückhaltslose Anerkennung konnte die Naturgemässheit des Schamgefühls nur bei Panätius und dem sich ihm anschliessenden Anhange finden, da er in der schärfsten Weise gegen die Cyniker vorging, welche durch ihr ostentatives Hinwegsetzen über die herrschenden sittlichen Anschauungen dem Schamgefühl als einem künstlichen Produkte der Erziehung gar keine Rechnung tragen wollten. Die neueren Stoiker aber, welche sich von den Banden des Cynismus noch nicht ganz losgerungen hatten, konnten einer derartigen Gemütsbewegung keine naturgemässe Berechtigung zuerkennen und mussten in ihr vielmehr eine vernunftwidrige Äusserung der *πάϑη* sehen, die dem Weisen am allerwenigsten zukommen dürfe. Dies tritt uns am deutlichsten bei Epiktet hervor, der bei aller Anpassung an die realen Verhältnisse sich von den cynischen Anschauungen doch nicht emanzipieren konnte. So spricht er zwar dem Schamgefühl den sittlichen Charakter nicht ab, doch kann er ihm nicht, wie Seneca, unbedingte Geltung zuerkennen. Er sieht im Schamgefühl ein *πάϑος*, das nur bei den *προκόπτοντες* zu dulden wäre, da diese noch nicht fest in ihren Grundsätzen sind, nicht aber bei den *πεπαιδευμένοι*, die ja ganz affektlos sein müssen.[2])

Die moralische Erregung unterscheidet sich von der sittlichen dadurch, dass sie nicht durch äussere Einwirkungen hervorgerufen wird, sondern durch die blosse Vorstellung eines erlittenen Unrechtes. Ihr muss eine absolute Geltung schon aus dem Grunde zuerkannt werden, da sie mit der Tugend, die absoluten Wert hat, eng zusammenhängt. Bonhöffer hat den ideell-ethischen Charakter der moralischen Erregung ganz verkannt, indem er sie im relativen Sinne auffasste. Die Bemerkungen, die er an sie knüpfte, sind daher ganz hinfällig.

Die ästhetischen Erregungen dagegen, die sich auf Musik, Gesang und theatralische Aufführungen erstrecken, können keine absolute Geltung hahen, da sie nur bei solchen Leuten hervorgerufen werden können, die ein künstlerisches Verständnis besitzen. So kann man sich eines gewissen nervösen Gefühls beim

[1]) Dial. IV 2. cfr. ep. 571 § 4.
[2]) Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, S. 305.

Anhören eines unmelodischen Gesanges oder einer schrillen Musik nicht erwehren. So übt der Anblick eines schauerlichen Gemäldes eine erschütternde Wirkung aus. Die Aufführungen tragischer Stücke packen den Zuschauer mit solch' einer Gewalt, dass er in das Geschick der dramatischen Handlung selbst verwickelt zu sein glaubt und sich daher eines durch unwillkürliches Zusammenfalten der Stirne zum Ausdrucke gebrachten schmerzlichen Gefühles nicht erwehren kann. Seneca macht dabei darauf aufmerksam, dass eine derartige Erregung nichts mit dem *πάθος* Trauer gemein hat.

Er führt ferner noch eine besondere Art unwillkürlicher Erregungen an, die auch nur relative Geltung haben können, indem sie sich nur auf bestimmte Berufskreise erstrecken. So wird der Krieger, selbst wenn er nach ausgestandener Dienstzeit mitten im Frieden lebt, doch in Erregung versetzt, sobald Trompetenschall an sein Ohr dringt. Auch Soldatenpferde werden beim Geklirr der Waffen in eine kriegerische Wildheit versetzt. Noch mehrere Beispiele ähnlicher Art werden von ihm angeführt. Da es also die Macht der Gewohnheit ist, die derartige Affektionen zur zweiten Natur werden lässt, so könnte man sie, wenn sie in eine bestimmte Spezies aufgenommen werden sollen, Gewohnheitserregungen nennen.[1])

Diese ganzen Kategorien der seelischen Erregungen, deren charakteristisches Merkmal das an sich Unbewusste ist, können allerdings noch als solche unwillkürliche Gemütsbewegungen gelten, die sich durch eine, wenn auch nicht scharf gezeichnete Grenzlinie von den bei der Stoa so verpönten Affekten trennen lassen. Etwas bedenklicher aber ist diejenige Art der seelischen Erregungen, die die Grenze des in der stoischen Affektenlehre Erlaubten in dem Masse überschreiten, dass sie hart an das *πάθος* stossen. Dazu gehört das trauernde Mitgefühl, dessen man sich im Kreise Leidtragender nicht erwehren kann.[2]) Hier haben wir einen Affekt vor uns, der dem stoischen *πάθος λύπη* ganz konform ist. Nicht minder bedenklich ist die Einräumung Senecas, dass man von Lachenden so affiziert wird, dass man unwillkürlich mitlachen muss. Durch die Anerkennung der Naturgemässheit des unwillkürlichen Mitlachens gerät er aber in Widerspruch mit sich selbst, da er es an einer andern Stelle für einen krankhaften Zustand erklärt, wenn man mit den Lachenden mitlacht und mit den Gähnenden mitgähnt.[3]) Ist dies aber eine abnormale Erscheinung des Seelenlebens, so kann doch von einer

[1]) Dial. IV 2.
[2]) ibid. § 5.
[3]) de clement. II 6 § 4.

naturgemässen Äusserung dieses unwillkürlichen Gefühles gar nicht mehr die Rede sein, da die Stoiker unter Natur immer das Kräftige und Gesunde verstanden. Ganz unstoisch vollends ist es, wenn Seneca die ὁρμή im Kriege als feuerigen Antrieb als nicht unberechtigt gelten lässt[1]) und sie sogar durch die Erhebung in die Sphäre freier Willensbestimmung selbst zum Affekt macht. Die scharfe Polemik, welche Seneca gegen Plato und Aristoteles geführt hat, weil sie den Zorn im Kriege als unumgänglich notwendig für eine mutige Anspornung hielten, wird durch diese Anerkennung der ὁρμή hinfällig.

So sehen wir, wie Seneca trotz aller äussern polemischen Wortfechtereien im Grunde doch mit seinen akademischen Gegnern darin übereinstimmte, dass ein affektloser Zustand bei der durch die leicht erregbaren Gefühle bedingten Sensibilität eine Sache der Unmöglichkeit ist und dass sogar gewisse Affekte durch ihre treibende Kraft im Dienste der virtus stehen können.

g) Heilung der Affekte. Der praktische Teil der Affektenlehre enthält zahlreiche Vorschriften und Mittel, welche auf eine Befreiung von den Affekten hinzielen. Hier hat Seneca viele Ratschläge erteilt, die von psychologischem Scharfblick und pädagogischem Verständnisse zeugen. Als ein sehr wirksames Besänftigungsmittel gegen den Seelenschmerz wegen des Verlustes eines Familienmitgliedes empfiehlt er anfangs eine Lektüre ernsten Inhaltes, da die ernste Stimmung des Trauernden von heitern Erzählungen sich abgestossen fühlen würde. Nachdem aber der Geist durch die Beschäftigung mit ernstern Gegenständen sich beruhigt hat, muss er durch die Lektüre aufheiternder Schriften ins Gleichgewicht gebracht werden.[2]) Um sich nicht vom Schmerze niederbeugen zu lassen, muss man sich alle jene historisch bedeutenden Persönlichkeiten vergegenwärtigen, welche durch die herbsten Verluste der Ihrigen sich die Lebensfreude nicht trüben liessen.[3])

Da die Furcht nichts anderes als eine unruhige Erwartung des Künftigen ist, so ist sie mit der Hoffnung, welche auch den Zustand eines schwebenden Gemüts bezeichnet, unzertrennlich verbunden. Als das beste Mittel wider die Furcht empfiehlt daher Seneca mit Hecaton, sich in die Gegenwart zu fügen, das Vergangene nicht wieder wach zu rufen und an die Zukunft, das eigentliche Objekt der Furcht, nie zu denken.[4])

---

[1]) Dial. III 9 § 1.
[2]) Dial. XI c. 8. 18 § 1. Dial. XII 17 §§ 3—5.
[3]) ep. 78 § 18. Dial. XI 14. 2—17. 6. VI 2 § 2.
[4]) ep. 5 § 7.

Die Begierden, deren gänzliche Unterdrückung unmöglich ist, können sich in bescheidenen Grenzen bewegen, sobald man nur das Nächstliegende zu erreichen sucht.[1]) Ihnen, sowie der Lust kann am besten entgegengearbeitet werden, wenn man allen äussern Glanz und Luxus für ganz wertlos hält und eine einfache natürliche Lebensweise führt.[2]) Wider den Zorn, der eine Äusserungsform der Begierde ist, führt Seneca eine Fülle von Vorschriften an, auf die wir aber nur verweisen können, da unsere Arbeit eine Besprechung derselben uns nicht erlaubt.

Kapitel V.
Die Tugend.

a) Definition der Tugend. Die Tugend besteht nach Seneca in der vollkommenen Vernunft, da wir nur in ihr das einzig zuverlässige Mittel besitzen, die Welt nach allen ihren Richtungen zu durchforschen und alle Dinge einer gründlichen Prüfung zu unterziehen.[3]) Infolge dieses geistigen Ursprungs muss die Tugend eine harmonisch in sich geschlossene Einheit bilden, die in einem konsequenten Handeln zum Ausdrucke kommt.[4]) Da die Tugend in der höchsten Ausbildung der Vernunft besteht, die sich nur durch eine rationelle, das Denkvermögen verfeinernde Pflege erreichen lässt, so muss sie in das Wissen[5]) aufgehen. Ihrer substantiellen Beschaffenheit nach ist sie rein körperlich,[6]) besteht sie doch nur in einer Bethätigungsform des Geistes, der von den Stoikern materiell gedacht wird.

Die Definitionen, die Seneca hier von der Tugend gibt, sind als echt stoisch zu bezeichnen, da sowohl die psychologische, als auch die begriffliche Fassung der Tugend in dieser Schule zahlreiche Vertreter hatte. Während die einen sie als eine *διάθεσις ψυχῆς*[7]) sich dachten, fassten sie die andern in dem Begriffe *ἐπιστήμη* zusammen, zwei Bezeichnungen, die letzten Endes auf einen Sinn hinauslaufen, indem sie wegen ihres Verhältnisses von Grund und Folge ganz ineinandergreifen.

Eigenschaften der Tugend.

b) Wesensbeständigkeit. Da die Tugend für die höchste Ausbildung der Vernunft gilt, so muss hier der *τόνος* den höchsten

[1]) Dial. IX c. 10 §§ 5. 6.
[2]) ep. 16 § 7 squ.
[3]) ep. 66 § 6. ep. 76 § 16.
[4]) ep. 20 § 2. ep. 95 § 57. ep. 71 § 32.
[5]) ep. 95 § 56.
[6]) ep. 113 (ganz).
[7]) *τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* Stob. ecl. II 68. 7 W, siehe Dyroff, Ethik der alten Stoa, Berlin (Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie) 1897 S. 57—58.

Grad der Spannung erreicht haben und die Qualität des Seelenpneumas sich noch in seiner ursprünglichen Feinheit zeigen. Nun bleibt das Pneuma[1]) trotz des beständigen Wechsels der Dinge ewig unverändert und kann sich weder verringern noch vergrössern, was bei der ratio perfecta,[2]) deren Begriff mit der Tugend zusammenfällt, ebenfalls der Fall sein muss. Diese Konsequenzen hat Seneca in der That gezogen und als charakteristisches Merkmal der Tugend oder des höchsten Gutes die konstante Eigenschaft hervorgehoben. So kann selbstverständlich die Tugend bei ihrer äussersten Grenze geistiger Vollendung keine Steigerung mehr erfahren. Eine versuchte Überspannung müsste das gerade Gegenteil zur Folge haben, ebenso wie die Richtschnur ihr Ebenmass verliert und in extreme Unebenheiten umschlägt, sobald man sie gerader machen will, als sie ist. Auch eine Abschwächung kann die Tugend nicht erleiden, da sie auf einer festen und unerschütterlichen Vernunft beruht.

Diese Lehre von der Konstanz der Tugend gehörte zu den gangbarsten Anschauungen der stoischen Schule der ältern, mittlern und neuern Richtung.[3])

c) Unverlierbarkeit der Tugend. Aus der Konstanz der Tugend ergibt sich nun die Unverlierbarkeit derselben. Dieser konsequenten Forderung kam auch Seneca nach und erklärte, dass die Tugend, welche man sich durch Studium erworben habe, nie verlernt werden könne.[4]) Ebenso sei es unmöglich,[5]) dass der Weise je rückfällig werde und auf den frühern Stand des Thoren zurücksinke. Aber nicht nur infolge dieser logischen Deduktion, sondern viel mehr noch aus praktischen Beweggründen musste er ein derartiges Dogma für ein notwendiges ethisches Postulat halten. Die folgenden treffenden Bemerkungen, welche Dyroff[6]) an diese Lehre knüpft, können wir als die Hauptbestimmungsmomente ansehen, von denen sich der praktische Römersinn Senecas bei dieser Lehre leiten liess. „Wenn sie (die Stoiker) verlangten, des Menschen ganzes Streben solle in der Tugend aufgehen, so durften sie nicht die Jünger der Philosophie dadurch abschrecken, dass sie zugaben, was kaum mit heisser Mühe erkämpft sei, könne wieder verloren gehen. Der Stoiker hatte kein Jenseits, das ihn des dauernden Glücksgenusses versicherte; er heischt vom Diesseits alles, wonach das menschliche

---

[1]) Stein, Psychologie der Stoa, B. I S. 52 Anm. 73.
[2]) ep. 71 § 19. ep. 92 § 24.
[3]) Dyroff, Ethik der alten Stoa, S. 61 bis 62.
[4]) ep. 50 §§ 7. 8.
[5]) ep. 76 § 19. ep. 74 § 24.
[6]) Dyroff, Ethik der alten Stoa, S. 69.

Herz in seinem Glücksbedürfnisse sich sehnt." Dies erklärt uns daher auch, warum diese anscheinend einfache Lehre für viele Stoiker Gegenstand einer eifrigen Diskussion war. So erklärte Chrysipp, dass man durch Trunkenheit und Melancholie die Tugend verlieren könne, während Cleanthes ihren Verlust nicht zugeben wollte.[1]) Selbst Posidonius und Panätius, welche den Rigorismus in der stoischen Ethik so weit wie möglich zu lindern suchten, schlossen sich auch dieser starren Lehre an, wobei für sie vorzugsweise praktische Momente bestimmend gewesen sein mussten, da ihr Bruch mit dem psychologischen Monismus und die dadurch veranlasste Modifikation des Tugendbegriffes viel eher eine Verwerfung dieser Lehre erwarten liessen.[2]) Diese Verheissung vom dauernden Besitze der Tugend war aber nicht nur für die Stoiker, sondern auch für ihre Antipoden, die Epikureer, ein wirksames Mittel zur Heranziehung recht vieler Anhänger, von dem sie auch einen ausgiebigen Gebrauch gemacht zu haben scheinen.[3])

d) Einheit und Unteilbarkeit der Tugend. Da die Tugend mit der vollkommenen Vernunft wesensgleich ist, so ergibt sich ein strenger Parallelismus zwischen den Äusserungsformen beider. Stellt die Vernunft ein einheitlich geschlossenes Seelenleben dar, dessen Funktionen eine und dieselbe Substanz zu Grunde liegen muss, so bildet die Tugend eine in sich konzentrierte Kraft, die wie in einem Brennpunkte alle andern Tugenden in sich einschliesst, welche selbstverständlich infolge des gemeinsamen Ursprungs unter einander gleich sein müssen. Diese Konsequenz hat Seneca auch wirklich gezogen und an mehreren Stellen die Gleichheit aller Tugenden behauptet.[4]) Allein nur im abstrakten Sinne konnte er diese Lehrmeinung ganz wörtlich nehmen und in logisch unanfechtbarer Weise verteidigen. Im praktischen Leben aber liess sich die Lehre in dieser starren Fassung nicht aufrecht halten. Seneca suchte sie daher durch die Anpassung an die realen Verhältnisse zu mildern und erklärte somit, dass die verschiedene Beschaffenheit der Objekte und die mitbedingten verschiedenen Umstände eine vollständige Übereinstimmung in den sich äussernden Funktionen der Tugenden unmöglich machen. Er nimmt infolgedessen an, dass dieselben hinsichtlich der verschiedenen

---

[1]) *τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητήν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητος. ὁ μὲν ἀποβλητὴν διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν, ὁ δὲ ἀναπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις* Diog. L. VII 127.

[2]) Diog. L VII 127.

[3]) *ἀλλὰ καὶ τὸν ἅπαξ γενόμενον σοφόν μηκέτι τὴν ἀναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν* Diog. L. X 144.

[4]) ep. 66 § 10, § 29. ep. 113 § 16.

von ihnen ins Werk gesetzten Handlungen sich unterscheiden. Dieser Unterschied ist aber nur ein äusserlicher, indem er eine qualitative Veränderung der Tugenden nicht zur Folge hat.[1]) Die Einheit und Wesensgleichheit der Tugenden kommt bei Seneca besonders dadurch zum Ausdrucke, dass er allen den Begriff des Wissens zu Grunde legt. So definiert er die Tapferkeit als ein Wissen, welches die Kriterien feststellen lässt, nach denen das Gute und Böse beurteilt werden kann.[2]) Natürlich konnte Seneca bei diesem Festhalten an der Einheit und Unteilbarkeit der Tugenden in ihnen nicht gleich Chrysipp[3]) und dem sich ihm anschliessenden Anhange eine Vielheit von Lebewesen erblicken. Er kehrt sich auch in einer scharfen sarkastischen Polemik gegen diese Anschauung, die er in ihrer ganzen Ungeheuerlichkeit aufzeigt, indem er nachweist, wie sie die Einheit der menschlichen Natur aufhebt und ganz zersplittert.[4])

Fragen wir uns nun, wem Seneca in dieser nominalistischen Fassung des Tugendbegriffes gefolgt ist, so müssen wir vorzüglich auf Aristo verweisen, der von einer substanziellen Verschiedenheit der Tugenden nichts wissen wollte und ihren Unterschied in rein formeller Hinsicht zum *πρός τί πως ἔχον*[5]) rechnete, während Zeno verschiedene Modifikationen der Tugenden annahm, die in demselben Seelenstoffe eine veränderte Mischung (in sich) involvieren.[6])

e) Einteilung der Tugend. Die verschiedenen Äusserungsformen der Tugend mussten zu einer Einteilung derselben führen, um so den ungeheuern Arbeitsstoff, den ihre vielumfassende Thätigkeit in sich schliesst, zu ordnen und zu gruppieren. Dies bestimmte auch Seneca, eine Teilung der Tugend vorzunehmen, ohne aber mit dieser Abgrenzung ihres weiten Arbeitsgebietes ihre Einheit zu durchbrechen. Je nachdem die Tugend ein beschauliches, auf die Erkenntnis des eigenen Seelenzustandes gerichtetes Leben führt oder in praktischer Weise die durch wissenschaftliche Forschung gewonnenen Resultate zu verwerten sucht, zerfällt sie in die theoretische und praktische Tugend.[7]) Auch bei Panätius und Posidonius finden wir eine derartige Einteilung der Tugend.[8]) Neben diesen zwei

---

[1]) virtutem materia non mutat ep. 66 § 15.

[2]) ...... (fortitudo) scientia est distinguendi, quid sit malum et quid non sit ep. 85 § 28.

[3]) Chrysipp legte jeder Tugend eine besondere Substanz *ἰδίως ποιόν* Diog. L. VII 161 zu Grund, was ihn dazu führte, die verschiedenen Tugenden sich als besondere Lebewesen zu denken.

[4]) ep. 113 (ganz).

[5]) Dig. L. VII 161.

[6]) Ausführlich handelt über diesen Gegenstand Dyroff, Ethik der alten Stoa, S. 70—79, dem wir hier gefolgt sind.

[7]) ep. 94 § 45, § 47.

[8]) *Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησίν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικήν.* Cicero

Hauptgliederungen hat Seneca noch im Anschlusse an die sokratisch-platonische Lehre die vier Kardinaltugenden Mässigkeit, Tapferkeit, Verständigkeit und Gerechtigkeit aufgenommen.[1]) Der Mässigkeit liegt es ob, die Auswahl unter den verschiedenen Genüssen zu treffen und dieselben so zu umgrenzen, dass sie nicht das erlaubte Mass überschreiten.[2]) Die Tapferkeit besteht nicht in einem tollkühnen Mut, der sich blindlings in die Gefahr stürzt, sondern sie zeichnet sich vielmehr durch ein ruhiges gemessenes Wesen aus. Gemäss ihres geistigen Ursprungs nimmt sie eine kritische Prüfung der Verhältnisse vor, unter denen sie in Aktion zu treten hat. In diesem Sinne lässt sich daher auch die Tapferkeit als ein Wissen definieren. Sie zerfällt in drei Unterabteilungen in Geduld, Ausdauer und Gelassenheit.[3]) Die Verständigkeit kann man als die Haupttugend bezeichnen, da sie den Lebensnerv jeder einzelnen Tugend ausmacht. So könnte die Tapferkeit sich nicht als wahre Tugend bethätigen und mit eiserner Konsequenz auf das einmal gesteckte Ziel lossteuern, wenn sie nicht nach einem von der Verständigkeit entworfenen Plane handeln würde, durch den sie die Überzeugung gewinnt, dass sie alles das, was mit unentrinnbarer Notwendigkeit ihr entgegentritt, beherzt auf sich nehmen müsse. So führt eine Tugend infolge dieser geistigen Gemeinschaft immer weiter auf die andere und auf diese Weise erhalten wir eine fortlaufende Kettenreihe von Tugenden, welche infolge dieses wechselseitigen Ineinandergreifens in einem unauflöslichen ursächlichen Zusammenhange stehen. In dieser Reihenfolge der Tugenden bildet die Gerechtigkeit den Schlusspunkt. Sie ist ganz in der Vernunft begründet und kann daher alle Rechte aus derselben herleiten. Da nun die Menschen alle der Vernunft teilhaftig sind und daher in einem gegenseitigen Verwandtschaftsverhältnis zu einander stehen, so erwächst für sie die bindende Pflicht, sich als soziale Wesen zu bethätigen und die Eigentumsrechte anderer als heilig und unverletzbar zu achten. Diktiert also die Gerechtigkeit ihre Vorschriften aus der Vernunft, so müssen dieselben rein ideal gefasst sein und einzig und allein um ihrer selbst willen befolgt werden.[5]) Gegen diese, auf die blosse vernünftige Natur des Menschen gegründete Gerechtigkeit, welche mit den realen Verhältnissen des Lebens und den darin sich abspielenden Interessen-

de off. I 5, 17. 6, 19. 7. 20. 43. 153, vgl. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, S. 216.

[1]) ep. 120 § 11.

[2]) ep. 88 § 29.

[3]) ep. 113 § 27. ep. 85 § 28. ep. 67 § 10, § 6 u. s. w.

[4]) ep. 67 § 10. ep. 74 § 19.

[5]) ep. 95 § 52. ep. 113 § 7, § 31 § 32.

kämpfen nicht rechnet, kehrten sich Hecaton und Diogenes. Aus zahlreichen, den kaufmännischen Kreisen entnommenen Beispielen suchten sie nachzuweisen, wie die dort herrschenden Bedingungen die Durchführung des altstoischen idealen Gerechtigkeitsbegriffes zu einer Sache der Unmöglichkeit machen.[1]) Auch Panätius konnte, gegenüber den schlagenden Argumentationen des Carneades, von der Unanfechtbarkeit des realen Grundsatzes des Eigennutzes als der einzig berechtigten Norm alles Handelns, das ideale Recht der alten Stoa nicht mehr aufrecht halten und er musste sich daher zu einer Abschwächung desselben anbequemen. Er definierte daher die Gerechtigkeit „als die Beschränkung des idealen Rechts oder der allgemeinen Liebe durch die berechtigte Eigenliebe.[2])

Während nun mehrere Vertreter der mittlern Stoa akademische Einflüsse auf sich einwirken liessen und daher dem idealen Gerechtigkeitsbegriff ihrer Schule eine an die realen Verhältnisse angepasste Fassung zu geben suchten, verharrte hier Seneca noch auf dem alten Standpunkte und bewies durch die Lehre von den vier Kardinaltugenden und den rationellen Unterbau derselben, dass er den Zusammenhang mit Zeno[3]) nicht verloren hatte.

f) Die Autarkie der Tugend. Der rein geistige Ursprung der Tugend musste zu einer spirtualisierenden Richtung in der Ethik führen. Eine moralische Wertschätzung von Handlungen hing daher nicht von den äussern Folgen derselben ab, da sie ihren einzig zuverlässigen Prüfstein in der Gesinnung hatten, aus der sie entsprungen sind. Auch Seneca vertritt diesen intellektualistischen Standpunkt, welchen er gegen die laxere Fassung mancher Stoiker der mittlern Richtung zu verteidigen sucht.[4]) Besonders scharf geht er gegen die Epikureer vor, welche die Tugend in solch' einem abhängigen Verhältnisse zu den ausser ihr liegenden Dingen brachten, dass sie ihre Selbständigkeit vollständig einbüssen musste. Er weist nach, dass die Tugend ganz dahinschwinden würde, sobald nicht der Zweck in ihr selbst, sondern in den zu erwartenden Genüssen gesetzt ist. Solch' eine äussere Zweckbeziehung müsste die Tapferkeit ganz aufheben, da diese in der Selbstaufopferung und in den dabei zu bestehenden Gefahren aufgehen muss und sich daher von gar keinen Lustmotiven leiten lassen darf. Ebenso wäre auf diesem hedonistischen Standpunkte jede hochherzige Handlung unmöglich, indem eine solche

[1]) Cicero de off. III 13, 54 ff. 23. 90.
[2]) Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, S. 369.
[3]) Dyroff S. 71.
[4]) ep. 92 § 5.

eine mit grossen Beschwerden verbundene Selbstverleugnung verlangt, bei der selbstverständlich von sinnlichen Lusterregungen nicht die Rede sein kann.[1])

Darf also die Wertschätzung der Tugend nicht nach äussern Handlungen und den daraus entspringenden Folgen bemessen werden, so muss daher der sittliche Schwerpunkt in sie selbst verlegt werden. Diese Loslösung der Tugend von allen äussern Zweckbeziehungen bedingt ihre autokratische Stellung.[2]) Als eine vollkommene Pflichterfüllung bezeichnet daher Seneca ganz in Übereinstimmung mit seiner Schule nur diejenige Handlung, welche einer sittlichen Gesinnung entsprungen ist,[3]) mag der Erfolg, welchen man mit ihr erreichen wollte, auch ausgeblieben sein. Das von ihm hier gebrauchte officium ist eine Widergabe des stoischen *κατόρθωμα*. Durch eine Parabel sucht er zu veranschaulichen, wie es bei der Beurteilung einer Handlung einzig und allein auf die pflichtmässige Gesinnung, das *κατόρθωμα*, ankommt. „Kleanthes hatte zwei Knaben geschickt, um den Plato aus der Akademie zu holen. Der eine durchsuchte die ganze Halle und gab sich überhaupt die grösste Mühe, ihn zu finden, konnte aber trotzdem seiner nicht habhaft werden. Er musste daher unverrichteter Dinge heimkehren. Der andere dagegen dachte gar nicht an den ihm erteilten Auftrag, sondern setzte sich vor einer Marktbude nieder und gaffte die Vorübergehenden an. Da fügte es gerade der Zufall, dass er unter den Vorübergehenden Plato erblickte, dem er den erteilten Auftrag nun ausrichten konnte. Von diesen beiden Knaben verdient der eine trotz seines Misserfolges wegen des bewiesenen Pflichteifers eine lobende Anerkennung, während der andere, welcher seinen Erfolg einem blossen Zufall verdankt, eine gehörige Zurechtweisung verdient.“ [4]) Auch die umfangreiche Abhandlung Senecas über die Wohlthaten ist von dem Grundgedanken getragen, dass nur der gute Wille allein als Kriterium dienen muss, ob ein geleisteter Dienst in jeder Hinsicht dem Sittengesetze entspreche. Diese durchgängige Beziehung erwiesener Wohlthaten auf die lautere Gesinnung erstreckt sich sowohl auf die ausübende, als auch auf die empfangende Partei. So vergleicht Seneca denjenigen, welcher eine Wohlthat nur in der Absicht erweist, um dadurch einen Gegendienst zu bekommen, mit einem, der seine Ochsen mästet, um einen hohen Preis für dieselben

---

[1]) ep. 74 § 13 cfr. ep. 76 § 16 § 17 ff. Dial. VII cap. 6, 7, 8, 9, 10, 11 ff. (ganz).

[2]) ep. 95 § 57 ep. 115 § 5.

[3]) de ben. VI 11 § 2, § 3.

[4]) de ben. VI cap. 11 (ganz) cfr. ep. 80 § 4 ep. 81 § 6 cfr. Stob. II 158 *κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν τὸ δικαιοπραγεῖν.*

herauszuschlagen.[1]) Beim Empfänger der Wohlthat dagegen hat die gute Absicht, sich erkenntlich zu zeigen, den gleichen Wert, als wenn die Wohlthat selbst zurückerstattet worden wäre, da derjenige, welcher etwas ausführen will, schon durch den Willen selbst zum geistigen Vollzieher der That wird, mag dieselbe auch durch hemmende Ursachen unrealisierbar geblieben sein.[2]) Wir finden hier die Quintessenz der Ethik Kants, welche er in dem einen Satze zusammenfasst „nichts in der Welt kann ohne Einschränkung gut genannt werden, als allein der gute Wille und dieser bleibt gut, auch wenn seine Ausführung durch äussere Ursachen gehemmt worden ist.“ [3])

Diese auf der vernünftigen Willenskraft beruhende Autarkie der Tugend ist aber nicht nur unabhängig von allen ausser ihr liegenden Dingen, sondern sie steht auch in gar keinem relativen Verhältnisse zum Zeitbegriffe. So kann ein auf eine längere oder kürzere Dauer sich erstreckender Besitz der Tugend weder eine Erhöhung noch eine Verminderung ihres Wertes zur Folge haben, da ihr einheitlich geschlossenes, bis zur höchsten Ausbildung gelangtes Wesen nach keiner Richtung hin mehr einer Steigerung fähig ist.[4])

Bei aller Entschiedenheit, mit welcher Seneca für die unbedingte Geltungmachung der Tugend eintrat, besass er doch nicht die gedankliche Energie, dieses autonome Prinzip bis zur äussersten Konsequenz durchzuführen. Mag er noch so sehr mit aller Emphase betonen, dass die Tugend ihren Zweck in sich selbst haben muss, so tritt doch bei ihm immer stärker das Bestreben hervor, die Ausübung derselben mit eudämonistischen Beweggründen in innigen Zusammenhang zu bringen. So beschreibt er in der Abhandlung de vita beata, sowie in zahlreichen Briefen[5]) in behaglicher Breite die guten Folgen, welche der Besitz der Tugend mit sich bringt. Immer wieder wird von ihm als Ziel des tugendhaften Handelns die Glückseligkeit hingestellt, welche als Lohn für die heisse Mühe winkt, welche mit der Erreichbarkeit der Tugend verbunden ist. Den Widerspruch, welcher in der Zweckbeziehung der Tugend zur Glückseligkeit liegt, suchte Seneca dadurch zu heben, dass er Tugend und Glückseligkeit durch absolutes Zusammenfallen zu einem Begriffe verschmelzen liess.[6]) Dass Seneca keine begriffliche Trennung

---

[1]) de ben. VI 12 § 2.

[2]) ep. 95 § 57. ep. 115 § 5. de ben. VI 10 § 2. VI 11 § 3. de ben. I 6 § 3.

[3]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten I W IV 10 ff.

[4]) ep. 74 § 27 cfr. Diog. L. VII 127. 89. *αὐτάρκη τ' εἶναι αὐτὴν (ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν.*

[5]) ep. 45 § 9. ep. 76 § 16. ep. 12 § 9. ep. 124 § 7 u. s. w.

[6]) Dial. VII 16 § 1 cfr. ep. 118 § 10. ep. 74 § 1 ff.

zwischen Tugend und Glückseligkeit vorgenommen hatte, wie es eine konsequente Durchführung dieses autonomen Moralprinzips forderte, darf ihm nicht zum Vorwurfe einer unbefriedigten Lösung dieser ethischen Grundfrage gemacht werden, da bei der Stoa selbst, trotz aller Abstraktion des Tugendbegriffes, sich alles letzten Endes doch nur um die Erreichung der Glückseligkeit dreht. Überhaupt bildet bei der gesammten antiken Ethik die Glückseligkeitslehre den fundamentalen Bestandteil ihrer Sittlichkeit.[1]) Da die Glückseligkeit bei Seneca immer stärker in den Vordergrund tritt, so muss er natürlich auch die Lust in die Tugend verlegen, indem keine Glückseligkeit ohne begleitende Lustgefühle gedacht werden kann. Allerdings betont er mit allem Nachdrucke, dass die Lust nicht Zweck der Tugend sein dürfe, sondern nur als ihre natürliche Folge gedacht werden muss.[2]) Diese mit Naturnotwendigkeit aus der Tugend sich ergebende Lust unterscheidet sich aber durch eine geistige Verfeinerung von der epikureischen Sinnenlust und ist daher wünschens- und erstrebenswert. In dieser modificierten Fassung wurde die Naturgemässheit der Lust von Panätius anerkannt, während Kleanthes und die strengere stoische Richtung sich zu gar keinen Konzessionen gegenüber der Lust hergeben wollten und dieselbe in jeder Form verwarfen.

g) Entstehung der Tugend. Der psychologisch-rationelle Charakter der Tugend kann selbstverständlich die zu seiner Wesensentfaltung nötigen Gesetze nicht aus einer transzendenten übermenschlichen Macht herleiten, sondern nur aus den natürlichen Anlagen und Fähigkeiten des Menschen selbst. Seneca sucht daher lediglich aus den Veranlagungen des vernunftbegabten Subjekts die Entstehung und Weiterbildung der Tugend sich zu erklären.[4]) Er geht dabei von einem ethischen Optimismus aus, indem er eine allgemeine sittliche Anlage im Menschen annimmt. So behauptet er, dass in der Seele eines jeden Menschen gute Bildungskeime vorhanden sind, welche die Gestaltungskräfte für die später sich zu

---

[1]) Kritik der Urteilskraft § 87. Höffding, Geschichte der neuern Philosophie, Leipzig 1896, B. II S. 106.

[2]) de ben. IV 2 § 3. Dial. VII cap. 9 § 1, § 2, cap. 15 § 2 cfr. *ἐπιγεννήματα δὲ τὴν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια* Diog. L. VII 94.

[3]) *„μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην .... οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον (τὴν ἡδονήν). ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἀξίαν ἔχειν αὐτὴν ἐν τῷ βίῳ. καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι. ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν. Παναίτιος δέ τινα μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.* Sext. Math. XI 73.

[4]) Bönhöffer, Epiktet und die Stoa, S. 78 hat in die pädagogisch-didaktischen Grundsätze Senecas (ep. 73 § 14. ep. 41 § 2) mystische Elemente hingedeutet.

entwickelnde Sittlichkeit enthalten.[1]) Er trifft da mit Posidonius und Panätius zusammen, welche einen angeborenen Wahrheitstrieb im Menschen annahmen, der mit den natürlichen Ansätzen zur Tugend gleichbedeutend ist.[2]) Diese Ansätze zur Tugend haben aber ebensowenig wie die ihnen wesensverwandten ἔμφυτοι προλήψεις des Chrysipp die gleiche Bedeutung wie die angeborenen Ideen, da sie nicht explicite und in bewusster Weise im Geiste existieren, sondern nur als potenzielle Vermögen vorhanden sind, die erst äusserer Einwirkungen bedürfen, um zur Entwicklung gelangen zu können.[3]) Seneca muss sie nur in diesem Sinne aufgefasst haben, da er sich mit aller Entschiedenheit gegen die Annahme angeborener Ideen ausgesprochen hat.[4])

Diese Annahme von der allgemeinen sittlichen Anlage der Menschen hat Seneca aber nicht mit einer prinzipienfesten Überzeugung vertreten, da er auch von prädestinierten bösen Eigenschaften spricht, die mit dem ganzen Wesen des Menschen so verwachsen sind, dass die besten erzieherischen Mittel keine umgestaltende Wirkung zu erzielen vermögen.[5])

Welche Einflüsse haben Seneca bestimmt, die natürliche Anlage zur Tugend, die er früher der gesamten Menschheit zuerkannt hatte, ihr wieder abzusprechen und sie nur einem kleinen Kreise auserlesener Geister von spezifisch moralischer Begabung zu vindicieren? Jedenfalls haben erfahrungsmässige Betrachtungen ihn immer tiefere Einblicke in die menschliche Natur thun lassen und ihn zu einer kritischen Untersuchung angeregt, ob seine ideale Auffassung von der sittlichen Präformation des Geistes absolute Giltigkeit beanspruchen dürfe. Zu dem daraus resultierendem negativen Ergebnisse kamen noch die mit schlagenden Argumentationen operierenden Einwürfe der Akademiker, welche die Haltlosigkeit von der Annahme angeborener moralischer Vermögen nachwiesen. Wie Galen[6]) berichtet, trieben die Akademiker den Posidonius mit der Frage in die Enge, auf welche Weise die angestammte gute Anlage der Naturmenschen in das Gegenteil umgeschlagen sei. Posidonius konnte diese treffende Frage nicht mit einem Hinweise auf eine durch böse äussere Einwirkungen verursachte Infektion beantworten, da er ja gleich Seneca ein goldenes Zeitalter

[1]) ep. 94 § 29. ep. 108 § 8.
[2]) Cicero de off. I 13. Hirzel II 1. 2. S. 522.
[3]) ep. 94 § 29 ep. 108 § 8.
[4]) Quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile .... ep. 120 § 4. cfr. ep. 94 § 56.
[5]) ep. 11 § 1. ep. 50 § 7. cfr. N. Qu. III 29 § 3, siehe Stein II S. 228—250.
[6]) Galenus 462. Lipsius ad stoic. philos. lib. II dissertatio IX.

annahm, in dem das Laster eine noch ganz unbekannte Erscheinung war. Er sah sich also zu dem Zugeständnisse gedrängt, dass nicht in äussern bösen Einflüssen, sondern im Innern der Menschen selbst die Ursachen für die allmähliche Entartung zu suchen sind. Seneca hat wahrscheinlich unter dem Einflusse des Posidonius, dem er so oft folgt, die Lehre von der allgemeinen sittlichen Anlage im akademischen Geiste modificiert.

h) Die Bildung sittlicher Werturteile. Dem Sittlichen lag ursprünglich ein sinnliches Substrat zu Grunde. So wurde der Begriff der Tugend in ganz konkreter Weise mit einer Persönlichkeit verschmolzen, welche durch sittliche Handlungen wohlthuende Gefühle wachrief. Diejenigen Handlungen aber, welche durch ihre schädlichen Wirkungen Unlustgefühle erzeugten, lieferten den Thatbestand des in konkreter Form gefassten Begriffes des Unsittlichen. Die von aussen erregte Stimmung des Gemüts war es also, welche die Handlungen entweder als sittlich oder als unsittlich erscheinen liess. Nachdem man auf diesem psychologischen Wege eine Summe solcher Einzelerfahrungen gesammelt hatte, begann man sie mit einander zu vergleichen und auf ihren Wert zu prüfen. So wurde das Beobachtungsvermögen geschärft, die scheinbaren Tugenden von den wirklichen zu unterscheiden. Durch dieses Analogieverfahren erlangte man schliesslich in der Beurteilung des Guten und des Bösen solch eine Sicherheit, dass man das Sittliche auch, losgelöst von den sinnlichen Substraten, in einem Begriffe zusammenfassen konnte. So bildete sich die reine Abstraktion des Begriffs der Tugend heraus, die nun eine feste Norm zur Aufstellung ethischer Werturteile wurde.

Auch die verschiedenen Eigenschaften der Tugenden wurden im übertragenden Sinne von den sinnlichen Eigenschaften des Körpers gebraucht. So ging von den äussern Vorzügen der körperlichen Gesundheit und der physischen Kraft die Wertschätzung auf die richtige Geistesbeschaffenheit und die Charakterstärke über.[1]) Seneca zeigt sich also hier als erkenntnistheoretischer Sensualist mit rationeller Färbung, da er Beobachtung, Erfahrung und ein nach Analogien operierendes Vermögen als die bedingenden Faktoren zur Bildung des Begriffes der Tugend bezeichnete. In dieser Erfassung der moralischen Erkenntnis schliesst er sich ganz an Chrysipp an, der auch aus der durch die äussern sinnlichen Eindrücke gewonnenen Erfahrung die sittliche Norm für die Feststellung eines tugendhaften

---

[1]) ep. 120 §§ 5—11.

Lebens abstrahierte. Von Posidonius hingegen weicht er in der Bestimmung des sittlichen Kriteriums dadurch ab, dass er dem *ὀρθὸς λόγος* nur eine sekundäre Bedeutung beilegt, da dieser an die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung gebunden ist und erst durch eine ordnende Zusammenfassung derselben zur Abstraktion des Begriffes der Sittlichkeit gelangen kann, Posidonius hingegen ging in seiner Annäherung an Plato so weit, dass er unter dem Einflusse von dessen Ideenlehre dem *ὀρθὸς λόγος* auf dem Gebiete moralischer Erkenntnis das Primatrecht zuerkannt und überhaupt eine von den Sinnen losgelöste Erkenntnis zugab.[1])

i) Erreichbarkeit der Tugend und die dahin führenden Mittel. Das Hin- und Herschwanken Senecas zwischen einem ethischen Optimismus und Pessimismus lässt ihn auch in der Frage hinsichtlich der Erreichbarkeit der Tugend keinen konsequenten Standpunkt einnehmen. Da er anfangs bei seiner Annahme von einer allgemeinen sittlichen Veranlagung im Menschen einem jeden die Befähigung zur Aufnahme der Tugend zusprechen musste, so war es ganz natürlich, dass er die für ihre Erreichung aufzuwendende Mühe nicht sehr hoch anschlug,[2]) hatte ja jeder dazu an seiner eigenen tüchtigen Natur die kräftigste Unterstützung. Sein zuversichtliches Vertrauen in den lenksamen Geist des Menschen ging anfangs so weit, dass er selbst bei den verhärtetesten moralischen Gebrechen die Aussicht auf bestimmte Heilung nicht aufgeben wollte.[3])

Nicht mehr so zuversichtlich konnte sich Seneca über die Befähigung des Menschen zur Erreichbarkeit der Tugend aussprechen, sobald er in der menschlichen Natur nicht nur eine Prädestination zum Guten, sondern auch zum Schlechten annehmen zu müssen glaubte. Hatte er auch früher die Tugend nicht als ein angeborenes Gut betrachtet, sondern für eine selbständige Ausbildung der guten Anlagen gehalten, so erklärte er es doch für keine schwere Aufgabe, mittels eigener Thätigkeit die Tugend zu erreichen. Jetzt aber, wo er nur in sehr wenigen Menschen eine spezifisch-moralische Begabung annahm, musste er natürlich auf die kaum zu überwindenden Schwierig-

---

[1]) Diog. L. VII 54. *Ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων στωικῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί* cfr. Cicero de divinat. 1. 36 fg., siehe Hirzel II 1. 2. S. 531—534. Stein II S. 251—276.

[2]) Dial. VI 13 § 1. ep. 50 § 5. de ben. III 18 § 2.

[3]) ep. 50 § 6.

keiten hinweisen, welche die überwiegende Mehrheit zu bestehen hat, um sich dem hohen Ziele der Tugend nähern zu können.[1]

Da Seneca das spezifisch-ethische Vermögen der Tugend in den Willen verlegt, der zur That drängt, so bringt nun diese praktische Seite der Tugend es mit sich, dass es zu ihrer Erreichung hauptsächlich auf die Übung ankommt.[2] Diesen aristotelischen Lehrsatz griffen auch Aristo Herillus und Dionysius auf und verarbeiteten ihn in Abhandlungen *περὶ ἀσκήσεως*.[3] Neben der praktischen Übung der Tugend ist auch eine theoretische nötig, da sie auch im Wissen besteht, welches sich nur durch eifriges nie aufhörendes Studium erreichen lässt.[4] Den Schwachbegabten empfiehlt Seneca sich einen festen Stützpunkt in einer vorbildlichen Persönlichkeit zu suchen, die sie sich bei all ihrem Thun und Lassen gegenwärtig denken sollen, um unter dieser moralischen Überwachung vor Fehltritten gesichert zu sein.[5]

Kapitel VI.

Das Laster.

a) Definition des Lasters. Da Seneca die Tugend psychologisch als ein einheitlich in sich geschlossenes von der Einsicht geleitetes Seelenleben und begrifflich als ein Wissen definiert, so muss er natürlich das Laster in ganz entgegengesetztem Sinne auffassen. Daher betrachtet er das Laster von der psychologischen Seite als einen disharmonischen Gefühlszustand, der sich hauptsächlich in einem unbestimmten Schwanken zwischen raschem Fassen und Wiederaufgeben von Entschlüssen äussert.[6] Begrifflich gefasst, identifiziert er das Laster mit der Unwissenheit, da letztere durch Irreführung dem Verderben in die Arme treibt und so der Grund für eine unendliche Reihe von Übeln wird.[7]

b) Die Inkonstanz des Lasters. Wie sich die Konstanz der Tugend psychologisch erklären lässt, ebenso auch die Inkonstanz des Lasters. Auch hier ist der Tonosbegriff[8] von Seneca zu ethischen

---

1) ep. 76 § 6. N. Qu. III 30 § 8. Dial. I 5 § 10 cfr. ep. 90 § 45, § 46.

2) ep. 94 § 45.

3) Dyroff S. 64.

4) ep. 123 §§ 16. Dial. X 7 § 3 cfr. Diog. L. VII 91 *διδακτὴν τ' εἶναι αὐτὴν λέγω δὲ τὴν ἀρετὴν, καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τέλους φησί καὶ Κλεάνθης καὶ Ποσειδώνιος ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς καὶ Ἑκάτων.*

5) ep. 25 § 5—7. ep. 11 § 8—10.

6) ep. 101 § 8. de ben. I 10 § 3. ep. 95 § 57, § 58. Auch von Chrysipp wird das Laster als eine Asymmetrie der Seelenstoffe bezeichnet, Dyroff S. 86.

7) ep. 118 § 7. Diese begriffliche Definition des Lasters wurde namentlich von Aristo gebraucht, Dyroff S. 87.

8) Ueber den Tonosbegriff handelte ausführlich Stein I 139—144, S. 37.

Motiven verwertet worden. Die Affekte, die infolge ihrer Vernunftwidrigkeit eine blosse Äusserungsform des Lasters sind, werden von ihm auf ein Schwächerwerden des Tonos oder auf eine Zusammenziehung der Seelensubstanz zurückgeführt. So bezeichnet er die Wirkung des stoischen Affektes *λύπη* mit contrahere,[1]) was nichts anderes bedeutet, als eine Zusammenschrumpfung des Pneuma. Natürlich kann bei einer derartigen Schwächung der Seelenfunktionen von einer Wesensbeständigkeit des Lasters nicht die Rede sein. Daraus ergibt sich im Gegensatze zur Tugend die Lehre von der Verlierbarkeit des Lasters.[2])

c) Milderung des altstoischen Rigorismus von der Einheit und Wertgleichheit aller Laster. Da Seneca mit aller Entschiedenheit für die Gleichheit aller Tugenden eintrat, so müsste er, entsprechend der Lehre seiner Schule, dasselbe auch von den Lastern behaupten. Allein sein Bestreben, die Härten in der stoischen Ethik zu mildern, machte es ihm unmöglich, diese Konsequenz zu ziehen, er sah sich vielmehr gezwungen, die Vergehungen, je nach den sie veranlassenden Umständen, in graduelle Abstufungen zu teilen, um so ein geringes Ausmass der zu fällenden Strafe zu erreichen. Seneca hat somit durch den statuierten Unterschied zwischen schwereren und leichteren Vergehungen[3]) die stoische Lehre von der Wertgleichheit aller gesetzwidrigen Handlungen aufgehoben. Er trifft hierin mit Heraklides und Athenodorus zusammen, welche auch diese starre Gesetzesstrenge nicht anerkennen wollten und daher die Gleichheit aller Laster verwarfen.

d) Einteilung des Lasters. Die vier Kardinaltugenden Mässigkeit, Tapferkeit, Klugheit und Gerechtigkeit[4]) stellen in ihren Kehrseiten das Laster dar. So ist die Unmässigkeit überall, selbst im Studium, verderblich.[5]) Die Tollkühnheit als Gegensatz der Tapferkeit reisst durch ihr unbedachtsames Vorgehen blindlings ins Verderben.[6]) Die Thorheit als die konträre Seite der Klugheit ist der Grund aller Übel, da sie den Geist der Freiheit beraubt und den

---

[1]) .... tristitia ex alienis malis contracta. moeror contundit mentes, abieit, contrahit Cl. II 5 § 4, § 5 cfr. Dial. XII 5 § 5. ep. 99 § 15. Dial. IV 25 § 1. 19 § 4. u. s. w. Der contractio Senecas entspricht die *ἀτονία* = *ἀσθένεια* des Posidonius. Stoicorum de affectibus doctrina Heinze S. 22.

[2]) ep. 50 § 7, § 8.

[3]) Dial. III 19 § 5, § 6 cfr. Diog. L. VII 120. 121. *ἀρέσκει τε αὐτοῖς ἴσα ἡγεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν ἠθικῶν ζητημάτων καὶ Περσαῖος καὶ Ζήνων. Ἡρακλείδης μέντοι ὁ Ταρσεύς, Ἀντιπάτρου τοῦ Ταρσέως γνώριμος καὶ Ἀθηνόδωρος ἄνισμά φασι τὰ ἁμαρτήματα.*

[4]) ep. 120 § 11.

[5]) ep. 106 § 12.

[6]) ep. 85 § 28.

zügellosesten Leidenschaften preisgibt.[1]) Die Ungerechtigkeit als Kehrseite der Gerechtigkeit zerfällt noch in mehrere Unterarten, die Seneca in den Büchern über die Wohlthaten in ausführlicher Weise bespricht.

Wie alle Tugenden durch das Wissen zu einem Begriffe subsumiert werden, so lassen sich auch die Laster auf die Unwissenheit, als die Quelle aller Übel, zurückführen.[2])

Der ethische Pessimismus Senecas geht so weit, dass er das Laster nicht für eine vorübergehende Erscheinung hält, die mit der fortschreitenden intellektuellen und moralischen Bildung schwinden könnte. Er weist nämlich nach, wie die Klagen über den Untergang der alten guten Sitten nicht nur jetzt, sondern auch in den frühern bessern Zeiten geführt wurden und wohl nie aufhören werden, da das Laster stets herrscht, nur nimmt es in jedem Zeitalter andere Formen an, je nachdem die vom Zeitgeiste getragenen Anschauungen und die durch dieselben bedingten Zustände sind.[3]) Dieses Misstrauen Senecas in die menschliche Natur, diese müde auf dem Gefühl der allgemeinen Sündhaftigkeit beruhende Resignation bildet den schneidendsten Kontrast zum grossen Selbstvertrauen der Stoa auf die Macht des Geistes, mit der sie alle hemmenden Schranken des Bösen niederreissen und die höchste sittliche Vollendung erreichen zu können glaubte.

f) Strafe des Lasters. Wie Seneca jede Zweckbeziehung der Tugend zu äusserlichen Dingen für moralisch verwerflich hält, ebenso dringt er darauf, dass das Laster nicht aus Furcht vor den zu ereilenden gerichtlichen Strafen, sondern aus Abscheu vor dem an und für sich Bösen gemieden werde. Die Unnatürlichkeit des Lasters leitet er von dem Unlustgefühl her, dessen sich selbst der Verbrecher beim Begehen einer Unthat nicht erwehren kann. Dazu kommt noch die vorwurfsvolle Stimme des Gewissens, welches nach der That sich zu regen beginnt und als rächende Nemesis die Busse für die verletzte Tugend fordert.[4]) Das Gewissen ist dem Menschen angeboren

---

[1]) ep. 37 § 4.

[2]) ep. 118 § 7.

[3]) de ben. I 10 §§ 3—5, V 17 § 3. Dial. V 26 § 4. 27 § 3. de clem. I 6 §§ 2—4. Dial. IV 28 § 7 u. s. w. Neben diesen zahlreichen Stellen finden sich wieder andere, in denen Seneca die autonome Selbstherrlichkeit der Vernunft und ihre siegesstarke Macht über das Böse in der überschwänglichsten Weise preist (Dial. XII 13 § 3 ratio non singula vitia, sed pariter omnia prosternit cfr. ep. 37 § 4. ep. 49 § 11. ep. 92 § 27. Dial. III 17 § 2, § 3 u. s. w.). Allein diese schwungvollen Deklamationen können über die pessimistische Grundstimmung Senecas nicht hinwegtäuschen.

[4]) ep. 105 § 7, § 8. ep. 87 § 24, § 25. Dial. V 26 § 2. ep. 27 § 2. ep. 97 § 13 u. s. w.

und äussert sich als eine sittliche natürliche Macht, nicht aber, wie Epikur meint, als eine blosse Furcht vor der Ereilung des strafenden Armes der weltlichen Gerichtsbarkeit.[1]) Seneca leugnet zwar nicht, dass der Übelthäter auch von der fortwährenden Furcht gequält wird, ergriffen zu werden, doch kommt dies ängstliche Gefühl erst in zweiter Linie in Betracht. Daher verwirft er die Abschreckungstheorie Epikurs und hält es für genügend, wenn man nur an dieses sittliche Gefühl appelliert.

g) Entstehung des Lasters. Wie Seneca in seinen Ansichten über die Möglichkeit einer immer fortschreitenden moralischen Besserung der Menschheit zwischen einem ethischen Optimismus und Pessimismus hin und her schwankt, ebenso unsicher spricht er sich über die Entstehung des Lasters aus. An mehreren Stellen hebt er rühmend die Güte der menschlichen Natur hervor, die in makelloser Reinheit in ihrer ursprünglichen Entstehung sich zeigte und Ansätze zu einer glücklichen ethischen Entfaltung enthält, welche bloss einer bessern äussern Anregung bedürfen, um als wirkende Kräfte sich zu äussern. Natürlich drängte sich daher die Frage auf, woher es doch komme, dass so viele infolge ihrer schlechten Eigenschaften einen Hang zum Verkehrten zeigen. Diesen Umschlag der ursprünglich reinen Menschennatur führt nun Seneca auf äussere böse Einwirkungen zurück, welche bewirkten, dass das Schlechte sich immer mehr im Menschen ansetzte und das Laster aus sich erzeugte. Ist aber das Laster ein künstliches, von aussen in den Menschen hineinprojeziertes Produkt, das seiner bessern Natur widerstrebt, so müsste die Natur als der Inbegriff aller Tugend durch ihre ungebrochene Kraft das Laster als den Inbegriff alles Unnatürlichen und daher Entarteten schliesslich zum Fallen bringen und dem sittlichen Ideal zum Siege verhelfen. Derartige Erwägungen hätten Seneca vom ethischen Pessimismus abhalten müssen. Allein er blieb sich in der Annahme von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur nicht gleich, vielmehr nötigten ihm erfahrungsmässige Beobachtungen, sowie die oben erwähnten akademischen Einwürfe die Überzeugung ab, dass es auch prädestinierte böse Anlagen gibt, welche die vielvermögende Weisheit mit ihrer ganzen Kunst nicht umzubilden vermag, sondern nur einen besänftigenden Einfluss auf sie ausüben kann.

---

[1]) ep. 97 §§ 12—16. cfr. ep. 105 § 7, § 8. ep. 97 § 15. ep. 43 § 5.

Kapitel VI.
Der Weise.

Da die Stoiker die Tugend in unmittelbare Beziehung zum Leben bringen wollten, so konnten sie sich nicht anf eine blosse abstrakte Fassung ihrer ethischen Grundsätze beschränken, sondern mussten denselben auch eine konkret greifbare Form geben, um sie so dem gewöhnlichen Bewusstsein näher zu bringen. Dies glaubten sie am besten dadurch zu erreichen, dass sie eine vorbildliche Persönlichkeit aufstellten, welche die stoische Ethik ganz ins eigene Leben umsetzt. So entstand die Lehre von dem Weisen, welche den Brennpunkt der stoischen Ethik ausmacht, da sie in sinnlicher Erscheinung die zur That gewordene Weisheit vorführt.

Die verschiedenen Entwicklungsphasen, welche die stoische Ethik durchgemacht hatte, mussten daher auch eine Umbildung des Weisen zur Folge haben. So erscheint derselbe bald in einer bis zur Abstraktion vergeistigten Natur, bald aber in einer verfeinerten realistischen Gestalt, je nachdem das rein idealistische oder empirische Element in der Ethik zur durchschlagenden Richtung kommt. Bei Seneca, der sowohl auf dem altstoischen als auch auf dem mittelstoischen Boden steht, sind beide Richtungen vertreten und daher kommt es, dass der Weise bei ihm nicht eine fest geschlossene Persönlichkeit bildet, sondern durch die immer frische Aufprägung neuer Charakterzüge in den verschiedensten Farben schillert.

Die stoischen Paradoxa, welche über den Weisen im Umlaufe waren und durch ihre Sonderbarkeit den Spott der Gegner herausforderten, sucht Seneca dadurch dem gewöhnlichen Bewusstsein näher zu bringen, dass er sie nicht dem Wortlaute nach nimmt, sondern den ihnen zu Grunde liegenden Sinn durch zahlreiche dem Leben entnommenen Beispielen zu veranschaulichen sucht. So ist das Paradoxon von der Gleichheit aller Weisen nicht in der wörtlichen Bedeutung zu nehmen, als ob unter ihnen hinsichtlich ihrer äusserlichen Verhältnisse und innern Veranlagungen kein Unterschied bestünde, sondern es muss in ideellem Sinne verstanden werden. Da nämlich alle Weisen in dem Besitze der Tugend sind, so führen sie ein gleiches sittliches Leben.[1])

Die jede menschliche Berechnung übersteigende paradoxe Behauptung, dass dem Weisen nichts wider Erwarten zustossen könne, führt nun Seneca auf ihr eigentliches Mass zurück. So ist damit

[1]) ep. 79 § 9. ep. 74 § 26, § 27. cfr. Cicero de finib. 14 § 48.

nicht gemeint, dass die Unternehmungen des Weisen nie fehlschlagen können, sondern nur das besonnene Handeln desselben sollte dadurch zum Ausdrucke gebracht werden. So bleibt dem Weisen das peinliche Gefühl unerwarteter Misserfolge stets erspart, da er immer alle möglichen Fälle durchdenkt, welche seine Pläne durchkreuzen könnten, weshalb das wirkliche Eintreffen derselben für ihn nichts Unerwartetes mehr hat.[1])

Die paradoxe Behauptung von dem allumfassenden Besitze des Weisen ist nicht in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes zu verstehen, sondern im ideellen Sinne, wonach der Weise durch die Erforschung der gesammten Natur sich zum Herrn derselben macht.[2])

Auch die stoischen Paradoxa von der unentreissbaren Freiheit, von der Göttergleichheit und von der Unverletzbarkeit des Weisen werden von Seneca auf den ihnen zu Grunde liegenden Sinn zurückgeführt.[3])

Zum charakteristischen Merkmal des Weisen gehört die *εὐπαϑία*, jene höhere geistige Freude, die sich von der gewöhnlichen dadurch unterscheidet, dass sie nicht in das Gegenteil umschlagen kann, da sie der Lohn der heisserkämpften Tugend ist, in der sie wurzelt und mit der sie daher die geistige Gleichmässigkeit teilt.[4]) Diese ungetrübte *εὐπαϑία* führt nun zur *ἀπαϑία*, jenem Grundzuge des stoischen Weisen, durch den er auf eine Götterhöhe erhoben wird, auf der sein sich ewig gleichbleibendes Gefühlsleben durch nichts affiziert werden kann. Dieser apathische Zustand des Weisen wird von Seneca in nicht gleichmässiger Weise geschildert. Der sich daraus ergebende Widerspruch in der Charakterisierung des Weisen lässt sich am besten lösen, wenn wir die Darstellung dieses Gegenstandes in eine rhetorische und in eine wissenschaftlich-psychologische teilen. Durch diese Sonderung des Stoffes gelangen wir zu zwei grundverschiedenen Richtungen, von denen die eine auf den momentanen Effekt ausgeht und sich daher an keine logische Durchführung hält, die andere aber auf eine Darlegung innerlich gefestigter Ansichten abzielt.

Als Rhetor benützt Seneca die Apathie als dankbaren Stoff zu greller Farbenmalerei. Er führt uns da den Weisen als ein göttergleiches Wesen vor, welches das Heranbrechen des grössten Leides aus seiner Gemütsruhe nicht zu bringen vermag. Als solch ein

---

[1]) Dial. IX 13 § 2, § 3 cfr. de ben. IV 34 § 8.

[2]) Dial. VII 20 § 3. de ben VII 3.

[3]) Dial. II 8 § 2. Dial. X 15 § 5. ep. 73 §§ 12—14. ep 92 § 3. ep. 53 § 11. ep. 27 § 30. Dial. X 5 § 2. ep. 59 § 8 Dial. IX 11 § 1. Dial. XII 5 § 1 u. s. w.

[4]) Dial. VII 4 § 4. ep. 23 § 4. ep. 98 § 2. ep. 59 § 15. ep. 23 § 2. ep. 27 § 3 u. s. w.

Vorbild führt er Stilbo an,[1]) der nicht einmal eine Miene verzogen hat, als der Feind seine Vaterstadt einäscherte, ihn seines Hab und Guts beraubte und seine Töchter in die Gefangenschaft schleppte.[2]) Solchen überspannten Schilderungen der cynisch-stoischen Apathie begegnen wir öfters in den Schriften Senecas.[3])

Der Philosoph Seneca aber, der mit wahrer Meisterschaft jene Gefühle zu schildern weiss, welche die zartesten Saiten im menschlichen Herzen anschlagen, konnte unmöglich solch einen erstarrten Zustand des Weisen für ein erstrebenswertes Ideal halten. Und in der That verwahrt sich Seneca gegen den Vorwurf, als ob er den Weisen in solch einen apathischen Zustand versetzen wolle, dass er allen Gefühlsregungen unzugänglich sei. Er erklärt ausdrücklich, dass auch der Weise gegen Schmerzen nicht unempfindlich sein dürfe gleich einem Felsen, an dem alles wirkungslos abprallt.[4]) Auch er wird zittern und erbleichen, wenn er sich plötzlich einem Monstrum gegenübersieht.[5]) Er hält es ferner für eine unmenschliche Gemütsroheit, aber keineswegs für eine Tugend, trockenen Auges die sterblichen Überreste der Seinigen anzusehen und bei der letzten Trennung von denselben keine Ergriffenheit zu verraten. Die Würde des Weisen erleidet nicht den geringsten Abbruch durch die rein menschlichen Züge fühlender Teilnahme. Er braucht sich daher keinen Zwang anzuthun, die Thränen gewaltsam zu unterdrücken, wenn ihm sein Liebstes entrissen wird, sondern er kann denselben freien Lauf lassen und sich so die Linderung verschaffen, welche die Natur einem Thränenerguss gewährt.

Trotz dieser Zugeständnisse will Seneca die Apathie streng von der akademischen *μετριοπάθεια* gesondert wissen. Mit polemischer Streitsucht kehrt er sich immer wieder gegen die gemässigten Anschauungen der Akademiker,[6]) welche dem menschlichen Gefühlsleben Rechnung tragen. Er sucht durch alle möglichen Argumentationen die altstoische Apathie gegen die Angriffe derselben aufrecht zu halten. Es ist aber hier nicht mehr ein Kampf Senecas um die eigene Ueberzeugung, sondern um die Aufrechterhaltung des wissenschaftlichen Ansehens seiner Schule, welches die akademischen Gegner

---

[1]) Dial. II 5 §§ 4—7.

[2]) Dial. II 5 § 6, § 7. 6, §§ 1—7. ep. 9 § 18, § 19.

[3]) ep. 71 § 26. ep. 74 § 30. ep. 99 § 3. Dial. II 9 § 3. 3 § 5. Dial. IX 11 § 4, § 7.

[4]) ep. 85 § 29 sensum hominis nulla exuit virtus. ep. 57 §§ 3—6 quasdam naturales adfectiones nulla effugere virtus potest cfr. ep. 11 §§ 1—7. ep. 71 § 29.

[5]) ep. 99 §§ 15—20.

[6]) In der Abhandlung de ira polemisiert er grösstenteils gegen die Akademiker.

zum Falle zu bringen suchten. Allein wie sehr er sich auch bemühen mag, die Fahne seiner Schule hochzuhalten, so gelingt es ihm doch nicht, den schlagenden Argumentationen der Gegner Stand zu halten. Durch die Anerkennung der im Schmerze und in der Trauer sich äussernden Affekte polemisiert er selbst unbewusst gegen die altstoische Apathie und befürwortet die aus blosser Streitsucht bekämpfte *μετριοπάθεια* der Akademiker. So weist Kaiser[1]) aus mehreren Stellen in den Schriften Senecas nach, dass dieser in seiner Abhandlung über die Trauer und die dabei empfohlenen Trostmittel dem Akademiker Krantor gefolgt ist, dessen Buch über die Trauer in den Kreisen der mittleren Stoa wahrscheinlich viel gelesen wurde, da Panätius es für so vorzüglich hielt, dass er es zum wörtlichen Auswendiglernen empfahl. In der That erfuhr die altstoische Apathie durch Panätius und Posidonius solch eine Abschwächung, dass sie der akademischen *μετριοπάθεια* gleichkam. Wie Seneca in der Milderung der rigoristischen Grundsätze der alten Schule diesen beiden Hauptvertretern der mittleren Stoa gefolgt ist, so können wir auch in seiner Abschwächung der altstoischen Apathie einen vollständigen Anschluss an dieselben erblicken.

Hatte nun Seneca einmal mit der Lehre der altstoischen Apathie gebrochen, so konnte er nicht mehr auf halbem Wege stehen bleiben, sondern er musste daraus Konsequenzen ziehen, welche die Gedanken- und Gefühlswelt des Weisen auf ganz neue Bahnen lenken sollten. Die Idee der Menschenliebe, welche das Sittlichkeitsideal der neueren Stoa verklärt, hätte nicht aus der abstrakten Form, in der sie im altstoischen System vorhanden war, zu einer kulturellen, das antike Wirtschaftsinstitut der Sklaverei untergrabenden Macht erstarken können, wenn nicht Seneca die in den menschlichen Gefühlen schlummernden ethischen Kräfte mit psychologischem Scharfblicke entdeckt und für deren Umsetzung in Thaten mit dem ganzen Impulse seiner Persönlichkeit eingetreten wäre. Der den altstoischen Pflichtrigorismus in sich verkörpernde Weise, welcher die Regungen des Mitleids und der Verzeihung als schwächliche Sentimentalitäten verwirft, konnte die natürliche Berechtigung der zarteren zur Milde und Versöhnung stimmenden Gefühle nicht anerkennen.[2]) Seneca suchte daher diese unerbittliche Strenge in dem Charakterbild des Weisen durch die Aufprägung menschenfreundlicher und sanftmütiger Züge zu mildern. Diesen Umbildungsprozess konnte er aber nicht so

---

[1]) de Crantore.

[2]) de clem. II c. 5. 6.

leicht vornehmen, da er das dem Weisen vom Hause aus aufgedrückte scharfe Gepräge nicht verwischen wollte, daneben aber sein ernstes Wesen durch milde Züge aufzuhellen suchte. Der Charakter des Weisen musste daher bei solch einer Dissonanz der Gefühle die ihm nachgerühmte eiserne Konsequenz einbüssen. Dieser seelische Widerspruch konnte natürlich auch Seneca nicht entgehen und er bemühte sich daher ihn zu lösen, ohne aber über die Schwierigkeit hinwegkommen zu können. So gibt er zu, dass der Weise keine straferlassende Verzeihung üben dürfe, dagegen aber räumt er ihm das Recht ein, Gnade walten zu lassen, da diese keine Gesetzesverletzung nach sich zieht, sondern ein auf wohlwollende und zugleich verständige Erwägung der kausalen Verhältnisse gerichtetes Urteil fällt.[1]) Er stellt dabei die Gnade ethisch viel höher als die Verzeihung, da die erstere durch die rechtlich begründete Lossprechung die moralische Integrität des Angeklagten wieder herstellt und so seinem verletzten Ehrgefühle volle Genugthuung leistet.[2]) Allein durch sein Plaidieren für immer grössere Nachsicht erweitert sich so sehr das der Gnade zugeteilte Gebiet, dass die zwischen ihr und der Verzeihung gezogene Grenze verwischt wird und Seneca schliesslich eingestehen muss, dass beide ihrem Wesen nach gleich sind und ihr Unterschied sich nur um einen müssigen Wortstreit drehte.[3]) Wenn Seneca trotz dieser zugestandenen Gleichheit die Gnade der Verzeihung doch vorzieht, so will er nur durch eine blosse Umschreibung das bei den Stoikern so verpönte Wort „Verzeihung“ vermeiden, um so seinen innerlich vollzogenen Bruch mit der starren dogmatischen Affektenlehre äusserlich nicht hervortreten zu lassen.

In ähnlicher Weise wird von Seneca die Frage, ob das Mitleid berechtigt oder unberechtigt sei, erklärt. In der äusserlichen Akkommodation an die Starrheit der dogmatischen Ausdrucksweise seiner Schule nennt er das Mitleid einen krankhaften Affektzustand.[4]) Allein in den Momenten, wo sein Herz der innern Stimme folgt, schlägt er warme Töne des herzlichen Erbarmens an.[5]) Diesen Zwiespalt zwischen Geist und Herz charakterisiert Duderot treffend mit folgenden Worten: „Sénèque n'est Stoicien que par la tête; à tout moment son coeur l'importe hors de sa secte.“

---

[1]) de clem. II c. 7.

[2]) de clem. II c. 4 §§ 4—6 c. 7.

[3]) de verbo ut mea fert opinio controversia est, de re quidem convenit de clem. II 7 § 4.

[4]) de clem II 6 § 4 misericordia vicina est miseriae: habet enim aliquid trahitque ex ea ......

[5]) huic succuro, hujus misereor .... Dial. VII 24 § 1. naturam per se pronam ad misericordiam .... inritet ac provocet turba gratorum de ben. VI 29 § 1.

Wie Seneca die ganz von seiner Gemütsstimmung kolorierte Darstellung von der stoischen Lehre der Verzeihung und des Mitleids für eine objektive Wiedergabe seiner Schule hält, ebenso bemüht er sich nachzuweisen, dass er an der paradoxen Behauptung von der Selbstgenügsamkeit des Weisen trotz ihrer Anpassung an die realen Verhältnisse nicht rüttele. Allein die Zugeständnisse, die er den natürlichen Bedürfnissen des Weisen immer mehr macht, lassen sich mit der allernotwendigsten Beschränkung, welche die alte Stoa als Forderung zur Loslösung von den äussern Dingen aufstellte, nicht vereinigen. Allerdings sucht auch Seneca hier in pathetischen Deklamationen die Selbstgenügsamkeit des Weisen zu verherrlichen, wie er zu seinem glückseligen Leben gar keine fremde Unterstützung bedürfe, da seine eigene Geisteskraft ihm solch eine hohe Befriedigung gewährt, dass er selbst bei allem Abschlusse von der menschlichen Gesellschaft gar keine Vereinsamung empfinden würde, sondern den Anblick eines ganz in seine Meditationen versunkenen Philosophen gewähren würde, gleich Jupiter, der nach dem Weltbrande sich in sich selbst zurückzieht.[1]) Doch kann diese Schönrednerei über die eigentliche Ansicht Senecas nicht hinwegtäuschen. Die Selbstgenügsamkeit des Weisen ist ihm zu einer leeren Phrase geworden, nachdem er mit Preisgebung der Autarkie der Tugend behauptet, dass kein Gut ohne freundschaftliche Beteiligung angenehm sein kann.[2]) Auch das Freundschaftsbedürfnis des Weisen wurde von ihm auf die eigene physische Unzulänglichkeit und den angeborenen Geselligkeitstrieb desselben zurückgeführt. Dadurch verlor der altstoische Begriff der Freundschaft, die in einer allgemeinen ideellen Gemeinschaft aller Weisen besteht, die abstrakte Fassung. In der That sah Seneca in der Freundschaft eine auf gegenseitiger Zuneigung beruhende Verbindung, in der selbst der geistige Verkehr durch Gemütstiefe und Gefühlsinnigkeit verklärt sein muss. Hat nun Seneca einmal das Gefühlselement in der Freundschaft betont, so konnte er nicht mehr der altstoischen Schule zustimmen, dass nur die Weisen Freunde sein können, sondern er musste sich dem Zugeständnisse anbequemen, dass der Weise auch mit einem Fortgeschrittenen ein freundschaftliches Verhältnis unterhalten könne.[3]) Hier trifft er ganz mit Panätius zusammen, der auch die Freund-

[1]) qualis est Jovis, cum resoluto mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura adquiescit sibi cogitationibus suis traditus. tale quiddam sapiens facit, in se reconditur, secum est ep. 9 § 16.

[2]) ep. 6 § 4 nullius boni sine socio jucunda possessio est.

[3]) ep. 109 § 15.

schaft von der altstoischen Abstraktion loslöste und in eine realistische Fassung brachte.[1]) Der Bruch, den beide mit dem altstoischen psychologischen Monismus vornahmen, mussten sie zu dieser realistischen Umbildung der Freundschaft führen, indem sie durch die strenge Scheidung der ψυχή von der φύσις der letztern ein besonderes Recht einräumten, die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse zu fordern, zu deren Erlangung die Mithilfe anderer zur Notwendigkeit wird.

Sehr schwankend ist Senecas Verhalten gegenüber der Frage, ob das stoische Weisen-Ideal in der Wirklichkeit anzutreffen sei. Bald spricht er sich ganz optimistisch über die Erreichbarkeit dieses Ideals aus und führt als vollkommenen Weisen Cato an, dessen sittliche Grösse er nicht genug rühmen kann,[2]) bald aber schlägt dieser zuversichtliche Glaube bei ihm in einen völligen Skeptizismus um. So verblasst wieder der frühere Tugendglanz Catos, da Seneca auch vor seiner Lebensführung mit der Kritik nicht zurückhält. So spricht er von dem Hange desselben zum Weine und zum Besitze und zieht auch seine Standhaftigkeit gegenüber den Einflüssen der Volksmenge in Zweifel.[3]) Nicht besser ergeht es Sokrates, dem ursprünglichen Tugendideal der Schule. Trotz der überschwenglichen Lobpreisung, die er ihm zu teil werden lässt, wirft er ihm doch eine gewisse Haltlosigkeit vor. Die moralische ganz in Selbstlosigkeit aufgehende Grösse Sokrates' erleidet einen grossen Abbruch durch den Bericht Senecas, wonach derselbe von seinen Schülern grosse Geldgeschenke anzunehmen pflegte, welche einer wegen seiner Armut nicht aufbringen konnte und daher sein Herz als Opfer anbot.[4]) So sehen wir, wie die Sucht Senecas, aus Anekdoten packende Bilder zu zimmern, ihn zu historischer Falschmünzerei verleitet, unbekümmert um die falsche Auffassung, die er dadurch über Persönlichkeiten von verbürgter Lauterkeit der Gesinnung verbreitet.

Welchem Umstande haben wir diese rasch wechselnde Ansicht Senecas über die Verwirklichung des Weisen-Ideals zuzuschreiben? Vor allem kommt seine Augenblicksstimmung in Betracht, die ihn auch seine Lektüre wählen liess. Wir müssen daher mit Hirzel annehmen, dass er im Brief 90, wo er sowohl im goldenen Zeitalter als auch nach dem Sturze desselben von dem Vorhandengewesensein

[1]) vgl. Bonhöffer, Ethik Epiktets, S. 107.

[2]) non dicendum est, sapientem hunc nusquam inveniri. non fingitur.... Dial. II 7 § 1. ep. 42 § 1. Dial. IX 7 § 4, § 5.

[3]) de constantia sapientis.

[4]) Dial. VII 21 § 3. Dial. IX 17, § 4, § 9. Catoni ebrietas objecta est.

[5]) de ben. I c. 8.

der Weisen spricht, sich von einer Schrift des Posidonius beeinflussen liess, da er ihn hier oft zitiert. In der Schrift de tranquillitate animi aber, wo sein früherer Optimismus in einen völligen Skeptizismus umschlägt, ist Demokrit sein leitender Führer gewesen, dessen Abhandlung *περὶ εὐϑυμίας* er wahrscheinlich der seinigen zu Grunde legte, da er sich öfters auf ihn beruft. Auch wird er die gleichnamige Schrift des Panätius benutzt haben, der die ganze Frage über das Sein oder das Nichtsein des Weisen für eine müssige hielt. In der Schrift de constantia sapientis, worin sich solch eine kampfesmutige Stimmung Senecas ausspricht, dass er die grössten Schwierigkeiten für überwindlich hält, erwachte in ihm der Glaube an die Verwirklichung des Weisen-Ideals. Daher diese überschwängliche Lobpreisung Catos, in dem er die zu Fleisch und Blut gewordene Standhaftigkeit sieht. Auch Odysseus wird hier als ein Weiser geschildert, was wohl durch seine zum Sprichwort gewordene Klugheit sich erklären lässt. Dagegen klingt es etwas fremdartig, dass hier auch Herakles als Repräsentant eines Weisen hingestellt wird, der wohl im Heroenkultus, wo Muskelstärke als das höchste galt, seinen würdigen Platz ausfüllen mochte, nicht aber in der höhern Sphäre des Denkens, der eigentlichen Domäne des Weisen. In dieser völligen Materialisierung des Weisen können wir einen vollständigen Bruch mit jener stoischen Anschauung sehen, die sich den Weisen gewöhnlich als einen Denker vorstellte, der mehr in der intelligiblen als in der empirischen Welt zu Hause ist. Mit aller Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass Seneca hier unter dem Einflusse des Sophisten Prodikos stand, dessen allegorische Erzählung von Herakles Wahl zwischen Tugend und Laster seiner grossen Vorliebe für bildliche Darstellungen besonders zusagen musste.

Die wechselnden Ansichten Senecas über die Verwirklichung des Weisen-Ideals führen die verschiedenen Entwicklungsstufen vor, welche diese stoische Lehre durchgemacht hat. Der lebendige Glaube an den Weisen, von dem die ganze Schrift de constantia sapientis getragen ist, hat in den Anfängen der stoischen Philosophie alle ihre Anhänger erfüllt. Eine entgegengesetzte Ansicht ist, wie Hirzel treffend bemerkt, ebenso unhistorisch als unpsychologisch. „Niemals hat in der Geschichte ein Ideal praktische Bedeutung gewonnen oder über einen Einzelnen Gewalt bekommen, das nicht wenigstens in den Anfängen der von ihm hervorgerufenen Bewegung entweder als realisierbar galt oder als bereits realisiert aufgezeigt werden konnte. Schwerlich hätte Zeno seiner neuen Lehre viele Anhänger gewonnen,

wenn er von dem Ideale des Weisen nur wie von einem schönen Traume gesprochen hätte. Was hätte denn die Menschen bewegen sollen, in die Stoa einzutreten, wenn sich ihnen nicht, wenn auch noch so entfernt, die Aussicht eröffnet hätte, das gepriesene Ideal selber zu erreichen, wenn man ihnen statt dessen von vornherein alle Hoffnung dazu abschnitt? Warum sollten sie erst Philosophie studieren und üben, wenn sie doch damit nichts gewannen und zeitlebens Unweise oder stoisch zu reden Verrückte bleiben mussten.“ Das Weisen-Ideal, das von Seneca in der Schrift de tranquillitate animi in eine ganz unerreichbare Ferne gerückt ist, hat aber nicht nur bei Panätius, sondern bei der spätern Richtung überhaupt, nicht mehr jene optimistische Aufnahme finden können, welche ihm in den Anfängen der stoischen Schule zu teil wurde, da der Enthusiasmus, welchen jede neue Bewegung findet, einer Ernüchterung weichen muss, wenn die fortwährenden Angriffe anderer philosophischer Schulen im Laufe der Zeit auf die Unhaltbarkeit so mancher überspannten Lehren aufmerksam machen, wie dies bei der Stoa der Fall war, welcher die Akademiker und Epikurer so lange zusetzten, dass viele ihrer eigenen Anhänger die dogmatische Überzeugung aufgaben und einem Skeptizismus sich nicht ganz verschliessen konnten.

Kapitel VIII.

Die Fortschreitenden.

Vom Standpunkte der absoluten Sittlichkeit aus konnten die Stoiker kein partielles Gut- und Weisesein gelten lassen und mussten daher die *προκοπή*, welche die Peripatetiker zwischen der *ἀρετή* und der *κακία* statuierten, verwerfen.[1]) Daraus ergab sich nun die notwendige Konsequenz, dass zwischen Weisen und Nichtweisen eine unüberbrückbare Kluft bestehe. Die Gegner der Stoa machten diese Lehre, nach der sie eine plötzliche Metamorphose des Nichtweisen annehmen zu müssen glaubten, wenn ihm ein allmähliches Gutwerden abgesprochen wird, zum Gegenstand ihres Spottes. Allein so abrupt, wie die Gegner sich dachten, haben die Stoiker den Übergang von einem Zustand in den andern sich nicht vollziehen lassen. Auch sie schoben ein Mittleres ein, welches die Abstände zwischen der *ἀρετή* und *κακία* näher bringen sollte. Dadurch aber haben sie sich nicht, wie Brandis behauptet,[2]) in einen Widerspruch mit ihrer Lehre von der absoluten Sittlichkeit verwickelt, da sie die *προκοπή* nicht für

[1]) Diog. L. VII 127.

[2]) Brandis Handbuch III 2 S. 146.

die Moral sondern für die Psychologie einführten, um so den allmählichen Fortgang der Besserung in der menschlichen Seele zu kennzeichnen.[1]) Dass die psychologische Deutung der προκοπή nicht eine blosse Interpretation Hirzels ist, sondern von den Stoikern thatsächlich so aufgefasst wurde, beweist uns auch Seneca, der einen jähen Übergang von dem Weisen zum Nichtweisen nicht zugeben wollte und das allmähliche Emporarbeiten zur Tugend als einen psychologischen, mehrere Entwicklungsphasen durchlaufenden Prozess darstellte. So teilt er die Fortschreitenden in drei Klassen ein.[2]) Die auf der untersten Stufe Befindlichen haben zwar schon einen grossen Teil ihrer Fehler abgelegt, aber sie können noch ihre Affekte nicht bemeistern und lassen sich daher von plötzlichen Aufwallungen hinreissen. Die, welche sich zu einer höheren Stufe emporrangen, haben zwar schon die meisten Affekte überwunden, aber es fehlt ihnen noch die abolute sittliche Festigkeit und sie sind daher der Gefahr des Rückfalls ausgesetzt. Die Fortschreitenden der ersten Klasse können nicht mehr rückfällig werden, nur geht ihnen die innere Selbstgewissheit ab.[3]) An einer andern Stelle[4]) jedoch bringt Seneca die dritte Klasse der Fortschreitenden dem Ziele der Tugend so nahe, dass sie zur gleichen Rangordnung mit denen der ersten Klasse erhoben wird, wodurch die früher von ihm gezogenen Grenzlinien verwischt werden. Welche Stufe die Fortschreitenden aber auch immer einnehmen mögen, so geht ihnen stets die absolute sittliche Festigkeit ab, jenes charakteristische Merkmal des Weisen, durch welches der Abstand zwischen beiden aufrecht erhalten wird.

Fragen wir nun, welchen Stoikern Seneca diese Klassifizierung der Fortschreitenden entlehnt hat, so müssen wir zunächst auf Chrysipp verweisen. Zwar scheint schon Zeno diese Lehre nicht fremd gewesen zu sein,[5]) doch hat erst Chrysipp dieselbe ausgebildet und klassifiziert. Die beiden ersten Klassen, die wir in der Einteilung Senecas finden, sind auch bei Chrysipp enthalten.[6]) Auch Epiktet[7]) nimmt gleich Seneca solche Fortschreitende an, die schon alle Leidenschaften überwunden haben, ohne sich aber durch eine absolute sittliche Festigkeit auszuzeichnen. Doch hat der Fortschreitende bei Seneca eine ganz andere Bedeutung als bei Epiktet. Seneca nämlich hat den Weisen

---

[1]) Hirzel II 1. 2 S. 291 Anm. 1.
[2]) ep. 75 § 8, § 9.
[3]) ep. 75 §§ 8—12 cfr. ep. 71 § 4, § 34 ep. 72 § 10 ep. 35 § 5. Dial. VII 24 § 4. Dial. II 1 § 3 ep. 42 § 1 u. s. w.
[4]) ep. 72 § 10.
[5]) de finib. 4. 20. 56 vgl. Dyroff, Ethik der alten Stoa, S. 198. 199.
[6]) Stob. flor. 103. 22 cfr. ep. 75 § 6. Chr. Stoic. rep. 1043 d. Dyroff S. 199.
[7]) IV 2. Bonhöffer, Ethik Epiktets S. 221.

in das Reich unerreichbarer Ideale verwiesen[1]) und als Ersatz für denselben den Fortschreitenden als Vorbild aufgestellt, Epiktet hingegen nahm den Fortschreitenden als blosses Übergangsstadium an.

Da der Fortschreitende durch eine notgedrungene Rücksichtnahme auf die Schwäche der menschlichen Natur an die Stelle des Weisen getreten ist, so konnten die für jenen bindenden, rigoristischen Gesetze für diesen keine rückwirkende Kraft haben. In der That verlangt auch Seneca, dass bei der Beurteilung der Fortschreitenden ein ganz anderer Massstab als beim Weisen angelegt werde.[2]) So ist dem über die öffentliche Meinung erhabenen Weisen, der ehrenrührige Begriff einer Beleidigung ganz fremd, während der Nichtweise Verunglimpfungen als thatsächliche Beschimpfungen zu ertragen hat.[3]) Auch die Glückseligkeit ist beim Weisen und Fortschreitenden verschieden. Während der erstere ganz auf seine eigene Kraft gestellt ist und in seinem Innern die Quelle alles Glückes trägt, ist dem letztern diese Autarkie entzogen, indem sein Glück von dem Besitze äusserer Güter abhängig gemacht wird.[4]) Auch hinsichtlich der Verbindlichkeit, Wohlthaten zu erweisen, gelten andere Bestimmungen für den Weisen und Fortschreitenden.[5]) So sehen wir, wie Seneca durch die notgedrungene Anpassung an die thatsächlichen Verhältnisse dazu geführt wurde, eine Teilung der Moral vorzunehmen. Durch diese Einschmuggelung eines relativen Wertmessers, hat er den Lebensnerv der altstoischen Ethik, nämlich ihre absolute Form durchschnitten.[6]) Mit der Aufstellung dieses doppelten Moralprinzips, steht aber Seneca nicht allein, sondern er hat, wie Hirzel[7]) ausführlich nachgewiesen hat, an Panätius Posidonius und Hecaton Vorgänger, von denen er bei der obenerwähnten ethischen Umbildung keine geringe Einwirkung erfahren hat.

Kapitel IX.

Der Thor.

Da es nun einmal zu Senecas rhetorischer Eigenart gehört, alles in recht dicken Farben aufzutragen, so lässt er sich keine überspannte Lehre seiner Schule entgehen, ohne sie nicht auf die Spitze zu treiben. Als solch einen dankbaren Stoff für grelle Farbenmalerei

---

1) ep. 42 § 1.
2) ep. 71 § 30 nostrum vitium est, quod dicitur de sapiente, exigimus et a proficiente. Dial. VII § 4 aliud est studiorum sapientiae, aliud iam adeptus sapientiam.
3) Dial. II 19 § 3.
4) Dial VII 16 § 3.
5) de ben. V c. 12. 13. 14. 15.
6) vgl. Hirzel II 1. 2 S. 317.
7) Hirzel II 1. 2 S. 311—330.

benutzt er auch im ausgiebigen Masse die Paradoxie vom Thoren. Wie er den Weisen in seinen pathetischen Deklamationen bis zur Götterhöhe erhoben hat, so wird der Thor als die Kehrseite desselben in den tiefsten Pfuhl des Lasters gestürzt. Er belegt ihn mit allen möglichen Epitheta, durch die sich die ganze Skala menschlicher Untugenden überblicken lässt. So ist der Thor undankbar, böswillig, unmässig, und befindet sich dabei in einem Zustande fortwährender Raserei.[1]) Während aber die alte Stoa mit diesen nicht sehr euphemistischen Bezeichnungen kein rhetorisches Spiel trieb, sondern in denselben das wirkliche Wesen des Thoren zusammenfasste, hat Seneca diese Schwarzmalerei des Thoren nur als blossen Untergrund für pessimistische, durch eine momentane weltmüde Stimmung eingegebene Betrachtungen verwendet, im Grunde aber war er bemüht, den Thoren in einer menschenfreundlichen Beleuchtung zu zeigen und jene ihm von der alten Stoa aufgedrückten widerwärtigen Züge so weit wie möglich zu lindern. So finden die Fehler des Thoren bei Seneca die mildeste Beurteilung, da er in denselben keine freiwilligen Handlungen sieht, sondern nur unwillkürliche Äusserungen einer krankhaften Stimmung. Er spricht sich daher gegen eine Bestrafung des Thoren aus und verlangt vielmehr, dass er der heilenden Kunst des Arztes überlassen werde.[2]) Mit dieser zu Gunsten des Thoren vertretenen deterministischen Theorie des Fehlens entfernt sich Seneca ganz von dem moralischen Rigorismus der altstoischen Schule, die jede böse That als eine freie Willenshandlung bezeichnete und daher keine Straferlassung zugeben wollte.

Wenn auch Seneca von der Gleichheit aller Thoren spricht, so akkommodiert er sich nur der dogmatischen Ausdrucksweise seiner Schule, in Wirklichkeit aber unterscheidet er auch unter den Thoren verschiedene böse Anlagen[3]) und verlangt für jede derselben eine besondere Behandlung.[4]) So sehen wir, dass auch die Lehre vom Thoren bei Seneca eine Umbildung erfahren hat, und zwar sowohl nach der ethischen als auch nach der psychologischen Seite.

Kapitel X.
Güterlehre.

a) Definition der Güter. Eine besondere Abhandlung über die Güterlehre scheint auf den ersten Blick überflüssig zu sein, da

[1]) de ben. 426 § 1, § 2 ep. 15 § 10. de ben. 235 § 2.
[2]) Dial. 4. 10.
[3]) de ben. IV c. 27.
[4]) ep. 94 § 13, § 31.

ja die Tugenden nach stoischer Definition nichts anderes als konstante Güter sind, so dass eine Untersuchung über die erstern, auch das Wesen der letztern in sich schliesst. Allein das vielumfassende Gebiet und die mannigfachen Bethätigungsformen der Tugenden erfordern zur klaren Übersichtlichkeit, eine ordnungsmässige Gruppierung ihrer Teile. Aufgabe der Güterlehre ist es nun, eine spezialisierte Fassung der Tugenden zu geben. Bestehen die Tugenden in einem naturgemässen Verhalten, so müssen die Güter infolge der Kongruenz auch naturgemäss sein.[1]) Das Prädikat[2]) „gut“ kommt ihnen deshalb zu, da sie eine erspriessliche Thätigkeit entfalten, ohne je in das Gegenteil umschlagen zu können, haben sie ja entsprechend den Tugenden, die konstante Eigenschaft als charakteristisches Merkmal. Das Kriterium eines Gutes darf nicht in den Sinnen gesucht werden, welche sich nur von lusterregenden Dingen affizieren lassen, gleich den Tieren, die auch nur von ihren Lustinstinkten geleitet werden. Das Gut ist daher für den Menschen, der als vernunftbegabtes Wesen sich von den Tieren unterscheidet, nicht sinnlicher, sondern intelligibler Natur.[3]) Trotz dieser geistigen Beschaffenschaft erklärten die Stoiker das Gut für einen Körper.[4]) Seneca sucht in einer längern Abhandlung auseinanderzusetzen, wie die Stoiker zur Aufstellung dieser Behauptung kamen. Da die Seele körperlich ist und durch das Gut in Bewegung gesetzt wird, so muss dasselbe auch ein Körper sein, indem nur ein Körper auf einen andern wirken kann. Wenn er auch durch mehrere Beispiele diesen materialistischen Lehrsatz zu veranschaulichen sucht, so verhält er sich hiebei nur referierend, ohne diese Ansicht zu teilen. Dies lässt sich aus den Schlussbemerkungen dieser Abhandlung ersehen, in denen er sich über die ethische Wertlosigkeit derartiger Untersuchungen ausspricht. Am deutlichsten tritt sein ablehnender Standpunkt zu diesem überspannten Materialismus seiner Schule im Briefe 113 hervor, wo er sich über einen ähnlichen Gegenstand in sarkastischen Ausfällen ergeht.

b) Einteilung der Güter. Die Güter teilt Seneca in drei Klassen, und zwar in naturgemässe, naturwidrige und neutrale.[5]) Zu der ersten Klasse rechnet er gute Kinder und Eltern, treue Freunde, den Frieden, die Wohlfahrt des Vaterlandes, die Freude, den weisen Gebrauch, mit dem die verschiedenen Dinge und Berufsarten benützt

[1]) ep. 118 § 2.
[2]) 45 § 10, § 11. ep. 120 § 3. ep. 87 § 22. ep. 71 § 19. ep. 74 § 26 u. s. w.
[3]) ep. 76 §§ 9—11. ep. 124 § 1 squ.
[4]) ep. 106 § 3 squ. ep. 117 § 2.
[5]) ep. 66 § 5, 36.

werden, den Ruhm und ähnliche Dinge. Die hier aufgezählten Güter sind nicht schon ihrer Natur nach gut, sondern sie werden es erst durch ihre Verbindung mit dem Sittlichguten, denn nur dieses ist seinem eigenen Wesen nach gut und besitzt die Kraft auch auf andere Dinge, die sich auch sonst zum Schlechten gebrauchen liessen, diese Eigenschaft so zu übertragen, dass sie ganz in das Sittlichgute aufgehen.[1]) Der Behauptung Senecas „bonum societate honesti fit, honestum per se bonum est,[2]) lässt sich die gleichlautende Stelle des Diog. L. VII 94 gegenüberstellen. *τοιοῦτον δ' εἶναι τὴν ἀρετήν, ὡς μετέχοντα τάς τε πράξεις τὰς κατ' ἀρετὴν καὶ τοὺς σπουδαίους εἶναι.* Seneca hat also mit der Unterscheidung des honestum vom bonum eine altstoische Ansicht vorgebracht.[3]) Natürlich können daher nur die Tugenden, welche das honestum in sich verkörpern, *ἀγαθὰ τελικά* sein, die oben erwähnten Güter aber, die erst durch das Sittlichgute gut werden, müssen zu den *ἀγαθὰ ποιητικά* gezählt werden. Seneca teilte in der That die Güter in zwei derartige Kategorien, da er die summa bona von den summorum efficientia[4]) genau unterschied. Im Gegensatze zu ihm rechnet Diogenes Laertius die *μετέχοντα* auch zu den *ἀγαθὰ τελικά*, allein aus seiner unsystematischen Darstellung der Güterlehre lässt sich hier keine stoische zuverlässige Quelle herleiten. Wie wir schon oben anführten, rechnet Seneca auch die Freude zu den Gütern, die aber in echt stoischem Sinne denselben nicht zugezählt werden darf, da sie nur als *ἐπιγέννημα* eine natürliche Folge jeder tugendhaften Handlung ist. Seneca suchte nun das der Freude zuerkannte Gut dadurch zu rechtfertigen, dass er es nicht als ein absolutes gelten liess.[5]) Aber selbst in dieser Abschwächung verträgt sich die Einreihung der Freude unter die Güter nicht mit der stoischen Lehre.[6])

Zu den Gütern rechnete Seneca ferner den Nachruhm, den er mit claritas bezeichnet, im Gegensatz zu gloria.[7]) Allein bei dieser Unterscheidung zwischen claritas und gloria, dreht es sich nur um

---

[1]) ep. 92 § 11. de ben. V 12 § 5. ep. 120 §§ 1—3. ep. 118 § 10.

[2]) ep. 118 § 11.

[3]) Dyroff, Ethik der alten Stoa, S. 98 Anm. 1.

[4]) ep. 109 § 13 sed ut removeas ista, quae aut summa bona sunt aut summorum efficientia cfr. sequitur illa divisio, ut bonorum alia sint ad illud ultimum pertinentia (sic enim appello, quae *τελικά* dicuntur ....) alia autem efficientia, quae Graeci *ποιητικὰ* .... de finib. III 55.

[5]) Dial. VII 9. 4.

[6]) Diog. L. VII 96 rechnet die freudigen Gemütserregungen zu den *ἐπιγεννήματα*. Hier gibt er die stoische Ueberlieferung ganz richtig wieder. Die andere Stelle (VII 94), wo er dieselben zu den *ἀγαθὰ τελικά* rechnet, ist nur auf seine zusammenhangslose Darstellung der Güterlehre zurückzuführen und kann daher hier nicht in Betracht kommen.

[7]) ep. 102 §§ 3 squ., § 17.

einen blossen Wortstreit, denn im Grunde fliessen beide in einen Begriff zusammen.[1]) Gegen die vorgebrachte Einwendung, dass der Ruhm schon aus dem Grunde kein Gut sein könne, da er nur aus den guten Meinungen vieler bestehe, zur Bedingung eines Gutes gehöre aber nach stoischer Lehre eine Einheit, und zwar nicht eine begriffliche zu einem Kollektivum zusammengefasste Einheit, entgegnet Seneca, dass dieser Einwurf doch nicht berechtigt ist, da der wahre Ruhm sich auf das Urteil der Weisen gründet, unter diesen aber solch eine geistige Übereinstimmung herrscht, dass alle eine undifferenzierbare Einheit bilden.[2]) Aus dieser ausführlichen Beweisführung Senecas ersieht man, dass innerhalb der stoischen Schule in dieser Frage abweichende Ansichten herrschten. In der That befindet sich Seneca in seiner Schätzung des guten Rufes in einem grossen Gegensatze zu Chrysipp und Diogenes, die denselben so gering achteten, dass sie es nicht einmal der Mühe wert hielten, auch nur den Finger seinetwegen auszustrecken.[3]) Dass Zeno und Cleanthes in dieser Hinsicht ebenso dachten, ist bei ihrer starken Hinneigung zum Cynismus selbstverständlich.[4])

In dieser peripatetischen Würdigung des guten Rufes folgt Seneca den Vertretern der mittleren Stoa. So hatten Panätius[5]) und Antipater[6]) den Ruhm, sowie den guten Ruf sehr hoch angeschlagen. Ebenso war dies bei Posidonius der Fall, der das Streben nach *εὐδοξία* durch die Berufung auf einen naturgemässen Trieb zu rechtfertigen suchte.[7]) Unter den spätern Stoikern war die Hochschätzung der *εὐδοξία* allgemein, wie wir aus Stobäus ecl. II 254 ersehen. *ἐπειδὴ δὲ κοινή τις ἡμῖν ὑπάρχει φιλανθρωπία, πολὺ μᾶλλον πρὸς τοὺς ἐν συνηθείᾳ φίλους τὸ δι' αὑθ' αἱρετὸν φανερώτερον. εἰ δ' ὁ φίλος δι' αὑτὸν αἱρετὸς καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ εὔνοια καὶ ἡ παρὰ πάντων τῶν τοῦ βίου κοινωνούντων καὶ παρὰ τῶν πλείστων ἀνθρώπων. ὥστε καὶ τὸν ἔπαινον εἶναι δι' αὑτόν αἱρετόν. οἰκειοῦσθαι γὰρ ἡμᾶς πρὸς τοὺς ἐπαινοῦντας, εἰ δ' ὁ ἔπαινος δι' αὑτὸν αἱρετός, καὶ ἡ εὐδοξία. καὶ γὰρ*

[1]) Nicht genug kann Seneca Staatsmänner, Feldherrn und Philosophen preisen, die sich durch hervorragende Leistungen bei Mit- und Nachwelt berühmt gemacht haben. ep. 13 § 14 Dial. I 3 § 7, § 9, § 12. Dial. IX 16 § 4. Dial. XI 2 § 5. Dial. VI 1 § 3 squ. u. s. w.

[2]) ep. 102 § 3—20.

[3]) de finib. III 57 Chrysippus quidem et Diogenes detracta utilitate ne digitum quidem eius causa porrigendum esse dicebant.

[4]) Der Bericht des Diogenes L. VII 102, wonach die Stoiker die *εὐδοξία* zu den *ἀδιάφορα* rechneten, bezieht sich hauptsächlich auf Zeno.

[5]) de offic. I 99 adhibenda est igitur quaedam reverentia et optimi cujusque et reliquorum nam neglegere, quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est, sed etiam omnino dissoluti.

[6]) de offic. III 57. Hirzel II S. 252.

[7]) Hirzel II S. 589—590.

οὐδὲν ἕτερον τὴν εὐδοξίαν κατὰ τὴν ὑπογραφὴν παρειλήφαμεν, εἰ μὴ τὸν παρὰ πολλῶν ἔπαινον.

Zur zweiten Klasse der Güter rechnet Seneca die im geduldigen Aushalten von schweren Krankheiten und im Ertragen von Folterqualen bewiesene Standhaftigkeit.[1] Die Naturgemässheit dieser zweiten Kategorie von Gütern sucht er dadurch aufrecht zu halten, dass er nur den schmerzhaft wirkenden Stoff, der zur Erprobung der Standhaftigkeit dient, für naturwidrig erklärt, diese selbst aber als eine Bethätigungsform der Tugend für naturgemäss hält.[2] Sind also auch nicht die körperlichen Leiden an und für sich begehrenswert, so doch der in denselben bewiesene ungebrochene Mut.[3] In dieser märtyrerhaften Opferfreudigkeit trifft Seneca ganz mit den Cynikern zusammen, weicht aber hierin von manchen Stoikern ab, die nur solche Güter für wünschenswert hielten, welche mit gar keinem Leiden verbunden sind.[4] Wir werden dabei vornehmlich an Posidonius und Panätius zu denken haben,[5] die stärker als die andern Stoiker das unangenehme Gefühl des Schmerzes betonten und das Freisein von demselben unter allen Umständen für wünschenswert hielten.

Zur dritten neutralen Klasse von Gütern rechnet Seneca einen würdevollen Gang, einen gewinnenden Gesichtsausdruck und ein schickliches Benehmen.[6] Diese letzte Art der Güter ist also ganz auf das äussere Verhalten gerichtet und fasst im gewissen Sinne die Anstandslehre in sich. Dass Zeno und Cleanthes die äussern Anstandsformen nicht so hoch anschlugen, um sie zu den Gütern zu rechnen, ist bei ihrer noch nicht vollständigen Überwindung des Cynismus mit aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen. In dieser Würdigung der konventionellen Sitten trifft Seneca ganz mit Panätius[7] zusammen, der die Lehre von dem decorum der Umgangsformen in den officiis ausführlich behandelte und sie durch die Hervorhebung ihrer sozialen Bedeutsamkeit dem Range der Güter gleichstellte.

Die besprochene Dreiteilung der Güter, die teils äusserlicher, teils innerer Art ist, entspricht der von Diogenes L. VII 95 mitgeteilten Einteilung. *ἔτι τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχήν, τὰ δ' ἐκτός, τὰ δ' οὔτε περὶ ψυχὴν οὔτε ἐκτός.* Da diese Dreiteilung der Güter aus der peripatetischen Scheidung der Güter in *τὰ περὶ*

[1] ep. 66 § 37.
[2] ibidem § 38, § 39.
[3] ep. 71 § 4. ep. 67 § 6, § 14, § 15.
[4] ep. 67 § 5.
[5] Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, S. 224 Anm. 1.
[6] ep. 66 § 5, § 36. ep. 92 § 11, § 12.
[7] Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, S. 41.

τὴν ψυχήν, τὰ περὶ τὸ σῶμα und τὰ ἐκτός abgeleitet ist,[1]) so kann sie nicht mehr altstoischen Ursprunges sein. In der That verwirft Chrysipp[2]) diese Dreiteilung der Güter, ebenso auch Zeno, welcher die μετέχοντα nicht als ἀγαθά, sondern nur als ἕτερα gelten liess.[3]) Dass Cleanthes bei seiner cynischen Richtung derselben Ansicht war, ist selbstverständlich. Da nun die drei Häupter der alten Schule diese Dreiteilung der Güter als Irrlehre verwarfen, so ist der erwähnte Bericht des Diogenes nur auf peripatetisierende Stoiker zurückzuführen. Als solche kommen vorzüglieh Posidonius und Panätius[4]) in Betracht, die sich eingehend mit Aristoteles beschäftigten und den Rigorismus der altstoischen Ethik in seinem Geiste zu mildern suchten. Seneca hat daher mit dieser Dreiteilung der Güter bewiesen, in welch starkem Abhängigkeitsverhältnis er zur mittlern Stoa steht.

Kapitel XI.
Adiaphora.

Alle diejenigen Dinge, an welche sich kein absoluter Massstab weder in sittlicher, noch in unsittlicher Hinsicht anlegen lässt, fasst Seneca nach der stoischen Terminologie unter der Bezeichnung adiaphora zusammen. Wie die Güter, so teilt er auch sie in drei Klassen und zwar in naturgemässe, naturwidrige und neutrale. Die erste Klasse, welche der zweiten vorzuziehen ist, nennt er producta,[5]) entsprechend den in die stoische Schulsprache eingeführten προηγμένα. Zu den producta rechnet er Gesundheit, Ruhe, Schmerzlosigkeit und ähnliche das Wohlbefinden begleitende Zustände, wie Schönheit, Stärke und andere körperliche Vorzüge.[6]) Da zur Erhaltung des körperlichen Wohles auch äussere Dinge gehören, so zählt er auch den Reichtum, welcher die Mittel zu ihrer Anschaffung verleiht, zu den προηγμένα.

Die producta finden bei Seneca solch eine widersprechende Beurteilung, dass er sie bald tief unter ihren Wert setzt und sie in gar keiner Hinsicht als wünschenswert gelten lässt, bald aber ihren beschränkten von der Tugend weit abliegenden Wirkungskreis über

---

[1]) Aristot. eth. Nicom. 1098 b 12. Stob. ecl. 125 siehe darüber Dyroff, Ethik der alten Stoa, Berlin 1897, S. 99 Anm. 3.
[2]) Orig. c. Cels. 8. 51. patr. 11, 1592. Dyroff S. 99 Anm. 1.
[3]) fr. 130 vgl. 126. Seneca ep. 94 § 8 reliqua Dyroff S. 100 Anm. 1.
[4]) semper habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant Cicero IV 28. 79 siehe Ziegler, Ethik der Griechen und Römer, S. 190.
[5]) ep. 74 § 17.
[6]) Dial. VII cap. 21. 22—26.

die stoisch erlaubte Grenze erweitert und in die bedenkliche Nähe peripatetischer und epikureischer Wertschätzung rückt. Um die sich widersprechenden Ansichten Senecas über diesen Gegenstand zu erklären und auf ihren eigentlichen Grund zurückzuführen, wird man ihn von einem doppelten Gesichtspunkte beurteilen müssen. So tritt er in seinen Schriften grösstenteils als Moralprediger auf und sucht durch pathetische Deklamationen eine packende Wirkung auf das Gefühlsleben auszuüben. Natürlich lässt er sich dabei zu manchen Übertreibungen hinreissen. Von dem Moralisten muss aber der Philosoph Seneca unterschieden werden, der sich nicht mehr von momentanen Stimmungen beherrschen lässt, sondern mit ruhiger Überlegung Ansichten vorträgt, die seine eigentliche Weltanschauung ausmachen.

Da also, wo er als Moralist das zur damaligen Zeit so sehr entartete Leben der Römer geisselt, eifert er in der heftigsten Weise gegen den Reichtum, als die Quelle allen Übels,[1]) und preist die Armut als den Grund innerer Zufriedenheit.[2]) Er empfiehlt mit Epikur, der ihm an rhetorischer Effekthascherei in nichts nachsteht, als besten Küchenzettel polenta et aqua.[3])

Stellen wir aber diesen pathetischen Deklamationen die mehr sachlichen Auseinandersetzungen Senecas gegenüber, so wird sich ein grosser Gegensatz zu seinen frühern in der Lobpreisung der Bedürfnislosigkeit gipfelnden Aussprüchen ergeben. Hier sehen wir, wie Seneca aus dem früheren scharfen Bekämpfer des Reichtums ein Verteidiger desselben wird. In seinem Eintreten für die Würdigung der äussern Güter geht er aber so weit, dass man nicht mehr einen Stoiker, sondern einen Peripatetiker oder noch eher einen Epikureer zu hören glaubt. In der That beruft er sich in den erteilten Regeln zur verständigen Benützung des Reichtums sehr oft auf Epikur,[4]) den er gegen unverdiente Vorwürfe zu verteidigen sich bemüht.[5]) Er nimmt dabei einen sehr versöhnenden Standpunkt ein, indem er nachzuweisen sucht, dass sehr zahlreiche moralische Sentenzen Epikurs auch Gemeingut der Stoa sind.

Ganz im peripatetisch-epikureischen Geiste ist der Ausspruch Senecas gehalten, dass es von Charakterschwäche zeuge, den Reichtum nicht vertragen zu können.[6]) Offenbar wollte er damit die

[1]) Dial. X 2 § 4. ep. 17 § 11. ep. 110 § 14, § 15.
[2]) ep. 16 § 7. ep. 25 § 4. ep. 14 § 9 cfr. ep. 80 § 6, § 7. ep. 115 §§ 16—18.
[3]) ep. 110 § 18 cfr. 25 § 4. Dial. VII 25 § 1. ep. 110 § 19, § 20.
[4]) ep. 18 § 9, §§ 12—15. Dial. II 15 § 4. ep. 21 § 7. ep. 4 § 10, § 11.
[5]) Dial. VII 13 § 2. 12 § 4. 13 § 1, § 2.
[6]) ep. 5 § 6.

Cyniker treffen, die ostentativ ihre Verachtung des Reichtums zu zeigen suchten.

Ganz im Gegensatze zu seiner frühern Verwerfung aller kulturellen Erzeugnisse,[1] gesteht er jetzt denselben eine gewisse Berechtigung zu[2] und hält es sogar für naturwidrig, einfache Eleganz zu verschmähen, da der Mensch von Natur ein mundanum et elegans animal ist.[3]

In einer längern Abhandlung[4] sucht er die Vorwürfe, die man gegen den Weisen wegen des Gebrauchs des Reichtums erhebt, als ungerechte und aus kleinlicher Nörgelei entspringende Vorwürfe zurückzuweisen. Obgleich der Weise den Reichtum zu den gleichgültigen Dingen rechnet, so braucht er darum doch nicht ganz auf ihn zu verzichten, sondern er darf ihn für eine nicht unangenehme Zugabe des Geschickes halten. Damit ist nicht gesagt, dass der Weise den Reichtum liebt, da er ihn besitzt, während die grosse Masse von ihm besessen wird. Ist schon der apologetische Ton, mit dem Seneca den Reichtum bespricht, im Munde eines Stoikers etwas Fremdartiges, so ist die mitbestimmende Wirkung, die demselben zur grössern Entfaltung der Tugend eingeräumt wird,[5] als ein bedenklicher Verstoss gegen das autonome Prinzip der stoischen Ethik zu betrachten. Die Autarkie der Tugend muss natürlich erschüttert werden, wenn der Reichtum als Hilfsmittel zur Erweiterung ihrer erspriesslichen Wirksamkeit dienen kann.

In dieser Abschwächung der autonomen Ethik ist aber Seneca innerhalb der stoischen Schule keine vereinzelte Erscheinung. Durch Panätius und Posidonius ist schon diese neue, den realen Verhältnissen immer mehr Rechnung tragende Richtung angebahnt worden[6] und Seneca trat nur in ihre Fusstapfen, indem er in ihrem Geiste die Härten des alten Systems so weit wie möglich zu glätten und abzuschleifen suchte. Wie Seneca, so haben nämlich die Hauptvertreter der mittleren Stoa die äussern günstigen Verhältnisse für notwendige Hilfsmittel der Tugend gehalten und damit den autokratischen Charakter derselben ganz in Frage gestellt, ja Posidonius ging sogar so weit, dass er selbst Reichtum und Gesundheit zu den Gütern rechnete.[7] Diese Nachricht des Diogenes hat alle Wahrscheinlich-

[1]) ep. 90 § 4, § 18, § 38. ep. 119 §§ 3 squ. ep. 8812. ep. 115 § 8. Dial. IX 8 § 4. 9 § 6 u. s. w.

[2]) ep. 5 § 4, § 6.

[3]) ep. 92 § 12.

[4]) Dial. VII 21—26.

[5]) Dial. VII 21 § 2. 22 § 1.

[6]) Diog. VII 128 *ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.*

[7]) Diog. L. VII 103 . . . *οὐκ ἄρ ἀγαθόν πλοῦτος καὶ ὑγίεια. Ποσειδώνιος μέντοι καὶ ταῦτά φησι τῶν ἀγαθῶν εἶναι.* Wie Hirzel II 338 ff. 382 ff. ausführlich nachgewiesen hat, hat Posidonius oft die



keit für sich, da Posidonius in der That die stoische Ethik durch Anpassung an die realen Verhältnisse zu popularisieren suchte. Der entgegengesetzte Bericht Senecas, wonach Posidonius den Reichtum nicht einmal zu den *προηγμένα* rechnen wollte,[1]) lässt sich gar nicht aufrecht halten. Im Briefe 90 nämlich polemisiert Seneca selbst gegen Posidonius, weil er dem Weisen die Erfindung der Künste und aller zum täglichen Gebrauche dienenden Gegenstände zuschreibt, womit er den kulturellen Fortschritt als eine bedeutende geistige Errungenschaft bezeichnen will. Dass eine derartige Anerkennung der Kultur eine cynische Verachtung der äussern Güter ausschliesst, ist selbstverständlich. Wir müssen daher mit Haase annehmen, dass die Briefe nicht die letzte Pfeilung von Seneca erhalten haben, sondern erst nach seinem Tode herausgegeben und von fremder Hand verständnislose Korrekturen vorgenommen wurden, die derartige Ungereimtheiten zur Folge hatten.

Zur zweiten Klasse der Adiaphora rechnet Seneca alle naturwidrigen Zustände, wie Krankheit, Schmerz, unansehnliche Gestalt, physische Schwäche und den Tod. Dazu kommen noch alle diejenigen Verhältnisse, von denen man unangenehm berührt wird, wie Armut, Verbannung, Verlust der bürgerlichen Ehre und ähnliche widrige Zustände.[2]) Diese alle nennt er incommoda,[3]) eine Bezeichnung, die zwar die *ἀποπροηγμένα* wiedergeben soll, aber ihrer wirklichen Bedeutung nach von den mala sich nicht mehr so scharf trennen lässt, wie die *ἀποπροηγμένα*. Dass Seneca die incommoda nicht in diesem strengen Sinne fasste, wie die Altstoiker die *ἀποπροηγμένα*, ersehen wir aus der Art, wie er den Tod behandelt. Er gesteht, dass die Furcht vor dem Tode etwas Natürliches sei, da der Mensch infolge des Selbsterhaltungstriebes am Leben hänge.[4]) Er kehrt sich sogar gegen Zeno,[5]) der durch folgenden dialektischen Schluss nachzuweisen suchte, dass der Tod kein Übel sei: Kein Übel ist ruhmvoll, der Tod aber ist etwas Ruhmvolles, folglich ist der Tod

---

προηγμένα mit *ἀγαθά* bezeichnet, um nicht einem grössern Leserkreis durch eine fremde erst von den Stoikern eingeführte Terminologie das Verständnis seiner Schriften zu erschweren.

[1]) ep. 87 § 36 cfr. § 28, § 35, § 38.

[2]) ep. 67 § 4. Dial. VII 22—26.

[3]) Die eigentliche Uebertragung von *ἀποπροηγμένα* müsste rejecta sein.

[4]) ep. 36 § 8. Der angenommene natürliche Abwehrungstrieb gegen den Tod verträgt sich aber nicht mit dem adiaphorischen Charakter desselben, da nämlich die Adiaphora weder eine *ὁρμή* noch noch eine *ἀφορμή* erregen dürfen *ἀδιάφορα δ' εἶναι λέγουσι τὰ μεταξύ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν διχῶς. τὸ, ἀδιάφορον νοεῖσθαι φάμενοι, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τὸ μήτε ἀγαθόν μήτε κακὸν καὶ τὸ μήτε αἱρετόν μήτε φευκτόν καθ' ἕτερον δέ τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν* Stob. II 142 cfr. Diog. L VII 104.

[5]) 82 § 15.

kein Übel. Er wendet dagegen richtig ein, dass nicht jeder Tod ruhmvoll ist, sondern nur derjenige, welcher mutig ertragen würde, so sei wohl der eines Cato ruhmvoll, nicht aber der eines Decimus Brutus. Wenn auch Seneca den Tod nicht gerade für ein Übel erklärt, so doch für den Schatten eines Übels,[1]) da er uns vieler Güter beraubt und uns von dem Bekannten wegführt zu dem, was uns in tiefes Dunkel verhüllt ist. Allerdings finden sich wieder sehr zahlreiche Stellen,[2]) in denen Seneca den Tod als etwas ganz Gleichgültiges darzustellen sucht, doch ersieht man aus der ganzen Art des Vortrages, dass er hier nicht als Philosoph seine eigene Weltanschauung entwickelt, sondern als Moralprediger die dem Tode anhaftende volkstümliche Vorstellung des Schreckens zu benehmen sich bemüht.

Trotzdem Seneca die Bedürfnislosigkeit in schwungvollen Dythyramben gepriesen hat, so scheint er die Armut, ungeachtet ihrer Einreihung unter die Adiaphora, doch für ein Übel gehalten zu haben, da er dieselbe für die Ausführung mancher sittlich-guter Handlungen hinderlich hält.[3]) Er erschüttert dadurch die autokratische Stellung der Tugend, der nach altstoischer Auffassung die Kraft innewohnt, alle hemmenden Schranken zu durchbrechen.

Aus dieser Untersuchung lässt sich nun ersehen, dass das schimmernde Gewand der Rhetorik über die wahre Ansicht Senecas hinsichtlich der Adiaphora nicht zu täuschen vermag. Er entfernte sich ganz von den strengen Anschauungen der alten Schule und schloss sich jenen Halbstoikern an, welche die Ethik im peripatetischen Geiste modifizierten.

Kapitel XII.
Das höchste Gut.

Definition des höchsten Gutes. Da das ganze Streben des Menschen darauf gerichtet sein muss, als das höchste ideale Ziel die Tugend zu erringen, so kann daher nur in ihr das höchste Gut liegen.[4]) Das höchste Gut und die Tugend sind mithin zwei in einander fliessende Begriffe. Infolge dieser Wesensgleichheit mit der Tugend kann das höchste Gut in keine Zweckbeziehung zu den ausser ihr liegenden Dingen gebracht werden, da sie bei ihrer geistigen

[1]) 82 §§ 9—24. ep. 75 § 17.
[2]) ep. 36 § 12. ep. 13 § 4. ep. 30 § 6, § 17. ep. 90 §§ 19—21. ep. 4 § 3. ep. 94 § 7 u. s. w.
[3]) ep. 85 § 38.
[4]) ep. 31 § 8. ep. 76 §§ 9—11.

Verinnerlichung in sich selbst die Kraft zur Glückseligkeit trägt.[1]) Natürlich können Tiere und Kinder an ihr nicht teilnehmen, gehört ja zu ihrer Erreichung die höchste Ausbildung der Vernunft, die aber beiden abgeht.[2]) Das höchste Gut besteht ferner in einer unerschütterlichen Charakterfestigkeit,[3]) sowie in der Führung eines naturgemässen Lebens.[4]) Den ganzen Begriff des höchsten Gutes kann man auch auf eine kurze Formel bringen, indem man ihn mit honestum zusammenfasst und in die Bedeutung des Sittlichguten[5]) aufgehen lässt.

Seneca hat mit den hier wiedergegebenen Definitionen vom höchsten Gute sich der altstoischen Überlieferung angeschlossen, nach der es nur ein höchstes Gut geben kann, welches die Menschen mit Anspannung aller Geisteskräfte zu erreichen streben müssen. Er weicht also hier ganz von Panätius ab, welcher die rigoristischen Forderungen, die mit der Aufstellung eines einzigen von der höchsten rationellen Ausbildung abhängig gemachten Zieles verbunden waren, dadurch milderte, dass er ein doppeltes Ziel annahm und zwar eines für die besser Begabten und ein anderes für die minder Begabten. Durch diese Berücksichtigung der individuellen Eigentümlichkeiten hat die Lehre von dem höchsten Gute bei der mittlern Stoa aufgehört, eine allgemein giltige Norm für die gesammte Menschennatur zu sein.[6])

Eigenschaften des höchsten Gutes. Die Konstanz der Tugend muss für das mit ihr identifizierte höchste Gut die wesensgleichen Eigenschaften ergeben. Diese Konsequenz hat nun Seneca auch gezogen und an mehreren Stellen zu beweisen gesucht.[7]) Die Bedingungen nämlich, an welche die Führung eines sittlich-guten Lebens gebunden ist, dürfen von keinen zeitlichen oder materiellen Beziehungen abhängig gemacht werden. So hat bei der Wertschätzung eines sittlich-guten Lebens derjenige, welcher bis zum hohen Greisenalter in rühmlicher Weise sich bethätigt hat, nicht im geringsten einen Vorzug vor einem andern, dessen erspriessliche Wirksamkeit schon im Mannesalter durch den Tod ein rasches Ende gefunden hat, da das Sittlich-gute in der Aufstellung des höchsten Zieles sich eine feste Norm setzt, die weder eine graduelle Steigerung noch

---

[1]) ep. 9 § 15.
[2]) ep. 124 § 1.
[3]) Dial. VII 9 § 4.
[4]) Dial. VIII 5 § 1.
[5]) ep. 71 § 4.
[6]) Clemens berichtet in Alex. Strom. II p. 179 *πρὸς τούτοις ἔτι Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο.* Hirzel II p. 430—438. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa, S. 212. Cicero de off. I 31. 110.
[7]) ep. 74 §§ 26—30. ep. 71 §§ 18—20. ep. 66 § 7.

eine Verminderung zulässt. Ebenso ist es für die sittliche Wertschätzung ganz gleichgültig, ob einer in einem weiten Wirkungskreise sich bethätigt oder ein stilles Gelehrtenleben führt, in beiden Fällen muss der anzulegende moralische Massstab gleich gross sein. Es kann also nichts mehr und nichts weniger sittlich-gut sein als das andere, was in der stoischen Terminologie soviel bedeutet, dass das höchste Gut weder wächst noch abnimmt.[1]) Wir haben aber dabei nur an die alte Stoa zu denken, die wir hier scharf von der mittlern trennen müssen. Bei dieser nämlich kann das höchste Gut nicht die konstante Eigenschaft für sich in Anspruch nehmen, da Panätius infolge der Berücksichtigung der menschlichen Schwäche ein doppeltes Ziel aufstellte, das nach den verschiedenen Individualitäten verschiedenen Schwankungen unterworfen ist.[2])

Homologie. In den verschiedensten rhetorischen Redewendungen sucht Seneca einzuschärfen, dass eine feste Grundlage für eine wahre Glückseligkeit nur dann gelegt werden kann, wenn man in seinem ganzen Handeln nach bestimmten Plänen und Prinzipien verfährt, an denen man sein ganzes Leben hindurch unverrückt festhält.[3]) Nur durch solch' ein prinzipienfestes Handeln lässt sich ein harmonischer Zusammenklang im Fühlen, Denken und Wollen erreichen, während das maximenlose Fassen von Plänen und deren schnelles Wiederaufgeben von einer Unklarheit und Unstätigkeit des Wollens zeigt, das einen seelischen Zwiespalt zur unbedingten Folge hat.[4]) Um nicht in diesen Fehler einer haltlosen Natur zu verfallen, empfiehlt Seneca, sich den Grundsatz einzuschärfen „immer dasselbe zu wollen und dasselbe nicht zu wollen",[5]) denn gewöhnlich wissen die Menschen nicht, was sie wollen, ausser in dem Augenblick, da sie wollen: für immer hat sich keiner über sein Wollen oder Nichtwollen entschieden. Daher kommt es, dass das Urteil täglich wechselt und von einem Extrem ins andere umschlägt. Dem Einwand, dass dieser Grundsatz eines positiven Inhaltes entbehrt, da nicht angegeben ist, was man eigentlich zu wollen habe und man daher ebensogut auch das Unsittliche immer wollen könnte, hält er die Behauptung entgegen, dass nur das Sittlich-gute immer gefallen könne, weil die

[1]) nec infringitur nec augetur ..... ep. 74 § 26 quod summum bonum est, supra se gradum non habet ep. 71 § 18. cfr. Diog. L. VII 101 .... *πᾶν ἀγαθόν ἐπ' ακρον εἶναι αἱρετὸν καὶ μήτ' ἄνεσιν μήτ' ἐπίτασιν ἐπιθέχεσθαι.*

[2]) Hirzel II S. 430—438.

[3]) ep. 89 § 14. ep. 71 § 32. ep. 20 § 2. ep. 120 § 10. ep. 92 § 3. ep. 23 § 7. ep. 74 § 30. ep. 35 § 4. ep. 31 § 3. Dial. VII 8 § 5, § 6. 13 § 5. de ben. VI 21 § 2.

[4]) ep. 13 § 16. ep. 35 § 4. ep. 20 § 4. ep. 23 § 8.

[5]) ep. 20 § 5.



Tugend sich überall durch beharrliche Gleichmässigkeit auszeichnet,[1]) während das charakteristische Merkmal des Lasters innere Zerfahrenheit und Unstätigkeit ist.[2]) In diesem Sinne kennzeichneten auch Epiktet und Zeno das Laster.[3]) Von einem unsittlichen Charakter kann daher bei dieser innern Haltlosigkeit des Bösen nicht mehr die Rede sein.

Zur Homologie ist auch die Apathie zu rechnen, jenes charakteristische Merkmal des Weisen, welches in dem stetigen Gleichgewichte seines Gefühlslebens zum Ausdrucke kommt.[4]) Dieser psychologischen Harmonie lässt sich eine praktische gegenüberstellen, welche in den realen Verhältnissen symmetrische Ordnung herzustellen sucht. Sie erstreckt sich nämlich auf die Regelung des Wirtschaftslebens und hat also die Aufgabe der Ökonomie zu erfüllen, welche die Vorschriften erteilt, dass nicht ein Überwiegen der Ausgaben gegenüber den Einnahmen das finanzielle Gleichgewicht störe.[5])

Wie wir gesehen haben, spielt der Begriff der Homologie in der Ethik Senecas eine grosse Rolle. Auch Cicero lässt Cato, den echten Repräsentanten der römischen Stoa, den Begriff des höchsten Gutes in diesem Sinne definieren: „summum bonum positum est in eo, quod *ὁμολογίαν* Stoici, nos appellamus convenientiam“.[6]) Ebenso häufig wie Seneca verwertet auch Cicero den Homologiebegriff zu moralisch-didaktischen Sentenzen, ein Beweis, wie sehr diese Lehre den Römern wegen ihrer eisernen Konsequenz zusagte.

Die bei Seneca sich findende Telosformel: „unam semel, ad quam vivas, regulam prende et ad hanc omnem vitam tuam exaequa“ [7]) entspricht ganz der von Stobäus überlieferten: *τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. τοῦτο δ' ἐστί καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν.*[8]) Der Begriff der innern Einheitlichkeit und Übereinstimmung des Handelns, welcher der eben angeführten Homologie zu Grunde liegt, schliesst aber bei Seneca den Begriff des naturgemässen Lebens nicht aus, vielmehr werden beide von ihm in einem und demselben Sinne gebraucht. Auf die Frage quid erit haec virtus,[9]) antwortet Seneca mit iudicium verum et immodum. Da nun die Tugend bei ihm in einem naturgemässen Leben besteht (virtus

[1]) ep. 71 § 32. ep. 92 § 24.

[2]) ep. 47 § 21 nullum intra se manet vitium ep. 95 § 33.

[3]) Epiktet II 26. 1 *πᾶσα ἁμαρτία μάχην περιέχει .... ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων.* Stob. ecl. II 134.

[4]) ep. 85 §§ 3 squ. Dial. III 7, 8, 9 ff.

[5]) ep. 20 § 3.

[6]) de finib. III 21.

[7]) ep. 20 § 3.

[8]) ecl. II 134.

[9]) ep. 71 § 32.

secundum naturam est ep. 50 §§ 9), so ist dies natürlich auch bei der Homologie der Fall, welche mit der Tugend identisch ist. Überhaupt gebraucht Seneca beide Telosbegriffe abwechselnd, was am meisten dafür spricht, dass er beiden dieselbe sittliche Bedeutung beilegt. In der vielbesprochenen Streitfrage, ob der Bericht des Stobäus, nach welchem Zeno als Telos nicht ein naturgemässes, sondern ein konsequentes Leben aufstellte, dem erst Kleanthes[1] in einer erweiterten Definition *τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* hinzufügte, historisch verbürgter sei als die Überlieferung des Diogenes,[2] nach welcher Zeno schon den Begriff des Naturgemässen in die Bestimmung des Telos einbezog, verdient auch Seneca als Schiedsrichter angeführt zu werden. Da er sowohl, als auch Cicero beide Telosbegriffe in gleichlautendem Sinne anführten, so hat wohl innerhalb der stoischen Schule in dieser Frage keine verschiedene Auffassung geherrscht, sonst hätten diese beiden Gewährsmänner, welche über die gesamte stoische Philosophie in ausführlicher Weise referierten, es gewiss nicht unterlassen, auf solch' einen erheblichen Unterschied aufmerksam zu machen. Der Bericht des Diogenes verdient daher vor dem des Stobäus den Vorzug, da er uns die römischen Berichte bestätigt, nach welchen die Verschmelzung dieser beiden Telosbegriffe in der stoischen Schule ganz üblich war.

Persönliche Vollkommenheit. Da Seneca die Lehre vom höchsten Gute einer vielseitigen Untersuchung unterziehen will, so führt er noch weitere Telosbegriffe an, wobei er aber ausdrücklich erklärt, dass allen derselbe Gedanke zu Grunde liege, nur werde er in eine andere Form gefasst. Er veranschaulicht dies durch ein dem Militärleben entnommenes Bild. Gleichwie die verschiedenen Stellungen des Heeres, mögen sie nach weithin ausgebreiteten Seiten oder nach eng zusammengezogenen Zentren formiert sein, weder eine Erhöhung noch eine Verminderung der Streitkräfte zur Folge haben, ebenso wird durch eine erweiterte oder eine kurz gefasste

---

1) Stob. ecl. II 132 *τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Σήνων οὕτως ἀπέδωκε τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων. οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὑπολαβόντες ἔλαττον εἶναι κατηγόρημα τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ῥηθέν. Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέδωκε τῇ φύσει καὶ οὕτως ἀπέδωκε, τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*

2) Diog. L. VII 87 *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν. ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην (ἡμᾶς) ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης. . . .*

Definition des höchsten Gutes demselben keine verschiedene Bedeutung beigelegt.[1])

Als weitere Definition des höchsten Gutes führt nun Seneca die persönliche Vollkommenheit an. Diese kann aber nur in der harmonisch ausgebildeten Vernunft bestehen, da der Mensch sich von den Tieren durch seine vernünftige Selbstbestimmung unterscheidet und die Vernunft daher die Eigenartigkeit seines Wesens ausmacht.[2]) Hat nun der Mensch solch' eine vollkommene rationelle Ausgestaltung erfahren, so ist seine naturgemässe Bestimmung erreicht.[3]) Infolge dieser geistigen Verinnerlichung ist die Glückseligkeit autokratisch und kann daher durch äussere Güter oder Übel weder eine Steigerung noch eine Verminderung erleiden.[4])

Wenn auch Seneca den Hauptnachdruck auf die Pflege des Geistes legt und vom Körper dabei in geringschätziger Weise spricht,[5]) so will er damit keineswegs einer asketischen Lebensrichtung das Wort sprechen, sondern nur vor einer auf Kosten des Geistes betriebenen Pflege des Körpers warnen. Da er in einer harmonischen Ausbildung der ganzen Persönlichkeit die Gewähr einer wahren Glückseligkeit erblickt, so will er daher den Körper auch nicht vernachlässigt wissen[6]) und dies umso weniger, da der Geist nur in einem gesunden Körper gedeihen kann.

Seneca hat in dieser zweiten Telosformel die allgemeine Natur zwar nicht ausgeschlossen, doch die besondere Natur des Menschen viel stärker betont und diese ihrem wahren Wesen nach nicht von der physiologischen, sondern von der geistigen Seite gefasst. Man könnte ebensogut sagen, dass er die menschliche Natur zu einem *ὀρθὸς λόγος* sublimiert habe.

Fragen wir nun, welchen Stoikern er diesen Telosbegriff entlehnt hat, so kommen hier vorzüglich Zeno und Chrysipp in Betracht. Wie Diogenes berichtet,[7]) hat Zeno in einer besondern Schrift *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* den Telosbegriff behandelt, wobei er natürlich, wie der Titel der betreffenden Schrift besagt, hauptsächlich die menschliche Natur ins Auge fasste, ohne freilich die allgemeine Natur auszuschliessen. Die richtige harmonisch ausgebildete Menschennatur musste er gleich Seneca in den *ὀρθὸς λόγος* verlegen, da er diesen

---

[1]) Dial. VII cap. 4 § 1.

[2]) ep. 41 § 8. ep. 92 § 2. ep. 44 § 1. ep. 76 § 32. ep. 71 § 6. ep 76 §§ 9—11. ep. 76 § 16.

[3]) ep. 66 § 39. Dial. VII 3 § 4, 4 § 4.

[4]) Dial. VII 4 § 2, § 3.

[5]) ep. 92 § 10. ep. 24 § 16. ep. 120 § 17. Dial. VI 11 § 1.

[6]) Dial. VII 3 § 3, § 4 cfr. ep. 5 § 2. ep. 11 § 9, § 2.

[7]) Diog. L. VII 87.

zur wesenhaften Norm alles Handelns und Seins erhob.[1]) Auch Chrysipp identifiziert die besondere Natur des Menschen mit der Vernunft, weil sie nur einen Teil der allgemeinen *φύσις* bildet, welche als *ὀρθὸς λόγος* sich über alles erstreckt.[2]) Der Telosformel Senecas: „homini summum bonum ratio est, hanc si perfecit laudabilis est et finem naturae suae attigit“ [3]) lässt sich die Chrysipps gegenüberstellen *πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῶν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν.*[4]) Wie der Zusammenhang mit den folgenden Stellen beweist, ist *κατ' ἐμπειρίαν* wohl identisch mit *κατ' ὀρθὸν λόγον* und deckt sich daher ganz mit der ratio Senecas. Auch Cicero gibt das *ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῶν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* im Sinne Senecas wieder: „intelligentia ista sive peritia ex ratione est, atque ea ad virtutem ducit.“ [5])

Nach der Telosformel des Panätius „*ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς*“ [6]) müsste das Ziel je nach den individuellen Anlagen verschieden abgegrenzt sein. Seneca hat zwar für die Aufstellung des höchsten Zieles nur ein einziges absolutes Gesetz anerkennen wollen, doch hat er diese Telosformel des Panätius für praktische Lebensregeln verwertet. So verlangt auch er, dass jeder seine Fähigkeiten genau untersuche und sich nur an solche Unternehmungen heranwage, die nicht seine Kräfte übersteigen.[7])

Allgemeines Naturgesetz. Da das Wesen der menschlichen Natur nur in der Nachahmung der allgemeinen Natur besteht, so muss daher die letztere die regulative Norm für das ganze Verhalten des Menschen bilden.[8]) Ein glückseliges Leben ist also nur möglich, wenn dessen Führung der vernünftigen Leitung der ewig giltigen Naturgesetze überlassen wird.[9]) Daher die sich so oft wiederholende Mahnung Senecas, sich unbedingt der Gottheit zu unter-

---

[1]) Hirzel S. 39—42. Stein, Die Erkenntnistheorie der Stoa II S. 300—316.

[2]) Diog. L. VII 88 *διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτός ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.*

[3]) ep. 76 § 10.

[4]) Diog. L. VII 87.

[5]) de finib. V. Lipsius lib. II dissertatio XVIII.

[6]) Clemens Alex. Strom. II p. 179.

[7]) Dial. IX 6 (ganz).

[8]) 66 § 39. Die chrisippische Telosformel .... *ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν* .... (Diog. L. VII 88) finden wir in folgenden Aussprüchen Senecas verarbeitet „rerum naturae adsentior. ab illa non de errare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est.... Dial. VII 3 § 3. quod est summum hominis bonum? ex naturae voluntate se gerere.... ep. 66 § 39.

[9]) de ben. IV 25 § 1. Dial. VII 3 § 3.

werfen,[1]) unter der er die Allnatur versteht, ganz im Sinne der stoischen Physik von der immanenten Gottheit.[2])

Fasst man alles von diesem natürlichen Gesichtspunkte auf, so lassen sich auch die Unfälle des Lebens leichter ertragen, da sie im ursächlichen Zusammenhange mit dem ganzen Naturgeschehen stehen und daher unabwendbar sind.[3]) Die Mahnung, sich ergebungsvoll in die göttliche Weltordnung zu fügen, lässt Seneca in die folgenden kleanthischen Verse[4]) ausklingen:

„O Vater und des Himmels Herrscher, führe mich,
„Wohin es Dir gefällt: ich folge ohn' Aufenthalt
„Und Zögern. Wollt' ich nicht, so folgt' ich seufzend Dir,
„Und litt' als böse, was ich leiden konnt, als gut.
„Den Will'gen führt das Schicksal, schleppt den Sträubenden.[5])

Erreichbarkeit des höchsten Gutes. Da Seneca beim Homologiebegriff die unbeugsame Willensstärke für die fundamentale Basis eines glückseligen Lebens hält, so ist es ganz natürlich, dass er die Erlangung des höchsten Gutes nicht von der Hilfe transzendentaler Mächte abhängig macht, sondern von der eigenen Willensthätigkeit des Menschen einzig und allein bedingt sein lässt.[6]) Zum Willen muss sich freilich auch die Vernunft gesellen, soll das Handeln des Menschen in die Sphäre freier Selbstbestimmung erhoben werden können.[7]) Diese möchte Seneca um keinen Preis aufgeben. Obzwar er grossen Nachdruck auf die Unterwerfung unter die unerbittliche Macht des Fatums legt,[8]) so hält er dabei die Willensfreiheit doch aufrecht, indem er nur den Körper vom fatalistischen Kausalnexus abhängig sein lässt, den Geist aber davon ausnimmt.[9])

Kapitel XIII.
Staatslehre.

a) Der Staat in seiner Entstehung. Da der Mensch, wenn er ganz isoliert für sich bestünde, infolge seiner Schwäche elend umkommen müsste, so zwang ihn sein Selbsterhaltungstrieb, sich mit seinen Mitmenschen zu verbinden, um in der Gesellschaft Unter-

[1]) Dial. VII 15 §§ 5—7.
[2]) de ben. IV 7 (ganz).
[3]) Dial. I 4 § 6. Dial. IX 10 § 2. ep. 107 §§ 4—12.
[4]) ep. 107 § 11.
[5]) Uebersetzt von Dr. A. Haakh, Stuttgart 1851.
[6]) ep. 80 § 4. ep. 31 § 5. ep. 37 §§ 3—5.
[7]) ep. 37 § 4.
[8]) Dial. XI 4 § 1. N. Qu. II 34 § 4, 35 § 2. Dial. I 5 § 8. ep. 88 § 15 u. s. w.
[9]) ep. 65 § 21. de ben. V 3 § 2. ep. 98 § 2 siehe Stein die Erkenntnistheorie der Stoa, S. 364.

stützung gegen die vielen Gefahren zu finden, denen er besonders von Seiten der wilden Tiere ausgesetzt war.[1]) Der Mensch ist also von Natur ein ζῷον πολιτικόν,[2]) dem der Trieb zur Organisierung von Gesellschaftsgebilden innewohnt. Auf diese Weise ist der Staat mit Naturnotwendigkeit entstanden und eine Aufhebung desselben käme einer Vernichtung des Menschengeschlechtes gleich.[3]) Die Förderung des gemeinschaftlichen Wohles ist daher für jeden nicht nur eine moralische Pflicht,[4]) sondern auch eine naturgemässe Bedingung zum eigenen Wohle, da die Menschen als soziale Glieder an einem grossen Gesellschaftskörper einem Gewölbe gleichen, das zusammenstürzen müsste, wenn nicht alle Steine eine festgefügte Struktur bilden würden, um sich so gegenseitig dem Einfallen entgegenzustemmen.[5]) Diesen Gedanken führt Seneca immer weiter aus, indem er nachzuweisen sucht, wie der Altruismus im wohlverstandenen Interesse eines jeden einzelnen liege. Je mehr der Mensch nämlich zur Besserung der Gesamtheit beitrage, um so mehr fördere er sein eigenes Wohl, da er mit seiner Gattung so verwachsen ist, dass die schlechte Lage derselben ihn auch in Mitleidenschaft zieht.[6])

b) Kosmopolitismus. Seneca unterscheidet zwischen dem engeren Staate, welcher die Glieder eines Volksstammes als Bürger umfasst und dem weltumfassenden Staate, welcher von der nationalen Gebundenheit befreit ist und um alle Menschen ein verbrüderndes Gleichheitsband schlingt.[7]) Bei der kosmopolitischen Idee Senecas kommt die Gleichheitstendenz immer stärker zum Ausdrucke und damit das Bestreben, die Gegensätze zwischen Universalismus und Individualismus soweit wie möglich aufzuheben, während die Stoa ihren kosmopolitischen Gedanken noch nicht von den beengenden Banden des Cynismus befreit hatte. Den Weltstaat wies sie vornehmlich dem Weisen zu, damit er in völliger Ungebundenheit seine geistige Individualität ausleben kann. An die grosse Masse wurde dabei nicht gedacht, sah man doch in ihnen nur Sklaven, die infolge ihrer

---

[1]) de ben. IV 18 (ganz).
[2]) de ben. VII 1 § 7.
[3]) de ben. IV 18.
[4]) de clem. II 6 § 3. Dial. VII 24 § 3. Dial. VIII 2 § 4.
[5]) ep. 95 §§ 52—54.
[6]) ep. 60 § 4. ep. 48 § 2. Dial. VIII 30 § 5. In dieser zwecksetzenden Verbindung zwischen Individuum und Gattung und der dadurch bedingten Verfeinerung egoistischer Interessen trifft Seneca mit den englischen Moralphilosophen (Bentham Adam Smid u. s. w.) zusammen, die in ihrer Utilitätslehre auch Egoismus und Altruismus zu versöhnen suchten, indem sie den Bürger nicht als Einzelpersönlichkeit sondern als Glied eines grossen Gesellschaftskörpers betrachteten, dessen eigene Interessen nur durch Förderung der Gesamtinteressen gedeihen können.
[7]) Dial. VIII 4 § 1, § 2. ep. 68 § 2. ep. 102 § 21.

schwachen Intelligenz die Freiheit nicht zu gebrauchen verstehen und daher der Bevormundung der Weisen nicht entraten können.[1]) Nicht nur die alte Stoa, sondern auch die mittlere hat diesen individualistischen Bildungshochmut noch nicht überwunden.[2]) Erst die neuere Stoa, die in Seneca, Epiktet und Marc Aurel ihre namhaftesten Vertreter hat, suchte dem kosmopolitischen Ideal eine reine menschliche Fassung zu geben, während die ältern Schulen durch die Einräumung von geistig-aristokratischen Monopolrechten an den Weisen und durch die souveräne Verachtung der Durchschnittsmenschen den Kosmopolitismus zu einem philosophischen Absolutismus entstellt haben.

c) Verfassung des Staates. Bei der Verfassung des Staates haben wir es natürlich nur mit dem politischen, von nationalen Grenzen eingeengten Staat zu thun, da der Weltstaat über alle Gesetze erhaben ist und nur von der göttlichen Vernunft allein geleitet wird.[3])

Wie Seneca in der Ethik keinen prinzipienfesten Standpunkt einnimmt, sondern sich in Widersprüche verwickelt, ebenso beweist er auch in seinem Verhalten gegenüber politischen Fragen keine Gesinnungsfestigkeit, sondern erst hier kommt seine Charakterschwäche ganz zum Ausdruck, indem er je nach den obwaltenden Verhältnissen seine politischen Ansichten ändert. Beide Staatsformen, Republik und Monarchie, hat er abwechselnd gerühmt, doch war er im Grunde nur der erstern wirklich zugethan, während er in der letztern die Vernichtung jeder individuellen Freiheit sah. Nichtsdestoweniger hat er auch diese bis zur Übertreibung als eine vorzügliche Institution hingestellt, wozu er sich freilich als Prinzenerzieher und Staatsmann gezwungen sah.

Die Ansichten Senecas über die Republik sind am klarsten ausgesprochen in seiner Charakterisierung Catos, des würdigsten Repräsentanten des Freistaates, und in seiner scharfen Verurteilung der imperialistischen Bestrebungen des Caesar und Pompejus. So wird Cato von ihm nur aus dem Grund als ein lebendes Bild der Tugend verherrlicht, weil er mit ungebrochenem Mute die Sache der Freiheit vertrat und bis zum letzten Atemzuge für dieselbe kämpfte.[4]) Ganz in den Schatten dagegen treten Caesar und

[1]) siehe Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, S. 227.

[2]) Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, S. 228.

[3]) ep. 102 § 21.

[4]) Dial. IX 16 § 1, § 4. Dial. I 2 §§ 9—12. Dial. VI 22 § 3. Dial. I 3 § 14. Dial. VI 20 § 6. Dial. II 1 § 3. 2 § 1, § 2. ep. 104 §§ 29—32. ep. 24 §§ 6—9. ep. 95 § 72. ep. 67 § 7, § 13. Er rühmt aber nicht Cato selbst, sondern auch dessen republikanisches Zeitalter, in

Pompejus gegenüber der idealen Grösse Catos.[1]) Seneca lässt zwar den tüchtigen Feldherrneigenschaften dieser beiden Staatsmänner volle Gerechtigkeit widerfahren,[2]) verurteilt aber den Gebrauch, welchen sie von diesen Gaben machten, da sie dieselben nicht in den Dienst einer gerechten Sache stellten, sondern zur Befriedigung eines krankhaften, auf die Unterdrückung jeder individuellen Freiheit gerichteten Ehrgeizes missbrauchten.[3]) Er zeiht sie des schnöden Undanks gegen die Republik,[4]) da sie dieselbe, welche ihnen die höchsten Ehrenstellen übertrug, ihrer Freiheit beraubt und zum Spielball ihrer Leidenschaften gemacht hatten. Spricht sich also in diesen Urteilen Senecas über die erwähnten Staatsmänner eine entschiedene Verwerfung der Monarchie aus, so verlässt er dagegen in seiner Abhandlung über die Gnade diesen freiheitlichen Standpunkt und stimmt einen förmlichen Hymnus über die früher von ihm verworfene Institution an. Er ergeht sich dabei in anwidernde Schmeichelreden gegen Nero, dieses blutrünstige Ungeheuer, in dessen Lobpreisung er sich nicht genug thun kann. Er führt ihm gegenüber aus, wie er als Herrscher die Seele sei, welche dem Volkskörper den Lebenshauch verleiht und den Staat mit einem festen Bande zusammenhält. Sobald aber dieses Band gerissen ist, geht die Einheit des Reiches verloren und dessen Auflösung ist unausbleiblich.[5]) Die Notwendigkeit des Königtums sucht er ferner auf eine in der Natur liegende Einrichtung zurückzuführen, indem er den Bienenschwarm zum Beweise heranzieht, der auseinanderstobt, sobald die Bienenkönigin verloren geht.[6]) Klingt auch durch alle diese rhetorischen Kunstausdrücke nur ein leerer höfischer Ton des Ministers Seneca, den der Philosoph Seneca bei seiner freiheitlichen oppositionellen Gesinnung verwerfen musste, so zeigt doch dieses schauspielerische die verschiedensten Rollen wechselnde Benehmen, wie Seneca nicht anstand, sein Anpassungsvermögen in solch bedenklicher Weise auszudehnen, dass er seine heiligste Überzeugung selbst mit Füssen trat, ein Verhalten, das ihm das verdiente Brandmal einer kriechenden servilen Natur aufdrückte.

Da sich in der Art der Abfassung der das Rechtsleben regelnden Gesetze der Geist des Staates wiederspiegelt, so können wir aus Senecas Stellungnahme gegenüber der Gesetzesfrage seine politische Gesinnung tiefer ergründen. Die Gesetze hält er für die Bestim-

welchem es nicht schwer fiel, eine Auswahl unter guten Männern zu treffen.

[1]) Dial. I 3 § 14. ep. 104 § 32.

[2]) Dial. VI 20 § 4. 22 § 5.

[3]) ep. 94 § 64, § 65.

[4]) de ben. V 16 § 4, § 5.

[5]) de clem. I cap. 3 § 5, 4 §§ 1—3.

[6]) de clem. I 19 § 2.

mungen, welche die Richtschnur für das Gerechte und Ungerechte enthalten.[1]) Da er annimmt, dass im Naturzustande das noch unschuldige Leben der Menschen die Gesetze überflüssig machte[2]) und dieselben erst durch die spätere Entartung zur Notwendigkeit wurden, so ist mithin der Ursprung der Gesetze nicht aus der *φύσις*, sondern aus der *θέσις* herzuleiten. Allerdings spricht er auch von natürlichen Gesetzen, doch beziehen sich dieselben nicht auf das rechtliche Verhalten, sondern auf das richtige Masshalten in den physischen Bedürfnissen.[3]) In dieser Zurückführung der Rechtsgesetze auf eine erst spätere Erfindung menschlichen Scharfsinns trifft Seneca mit Posidonius zusammen, weicht aber hierin von der ältern Stoa ab, da dieselbe die legalen Formen aus der Natur selbst herleitet.[4]) Den moralischen Wert der Gesetze schlägt Seneca trotzdem sehr hoch an. Er kehrt sich gegen Aristo, der infolge der Verwerfung der paränetischen Ethik auch die dazu gehörigen Gesetze für unbrauchbar erklärte, da sie nicht auf jeden in sittlich-moralischer Hinsicht bessernd einzuwirken vermögen. Er führt ihm gegenüber aus, dass die moralische Macht der Gesetze, wenn sie auch keine allbezwingende ist, sich doch nicht als nutzlos erweist, indem die guten Gesetze erst die gedeihliche Entwicklung des Staates bedingen, während die schlechten ihren Verfall herbeiführen.[5]) Hinsichtlich der Form der Gesetze stimmt Seneca mit Plato überein, dass dieselben nicht im absoluten kategorischen Befehlstone abgefasst sein sollen, sondern viel eher belehrend gehalten werden müssen. Er hebt seinen Standpunkt gegenüber Posidonius hervor, der die Gesetze in knapper bündiger Weise abgefasst wissen will und jede zur Belehrung dienende Einleitung als eine Ausartung zu einem Disput betrachtet, der nicht in den Rahmen eines Gesetzes hineinpasst. Dieser Unterschied, der zwischen Seneca und Posidonius hinsichtlich der formellen Abfassung der Gesetze besteht, ist kein äusserlicher, wie es auf den ersten Blick zu sein scheint, sondern ein tief innerlicher, der bedingt ist durch eine grundsätzliche Verschiedenheit in der Stellungnahme zum rechtlichen Verhältnisse der Bürger innerhalb des Staatswesens. Posidonius, der zwar die Schroffheiten in der altstoischen Ethik zu mildern suchte, konnte sich noch nicht so weit durchringen, sich vom individualistischen Hochmute und der philosophischen Selbstüberhebung seiner Schule zu befreien, die in

---

[1]) de ben. IV 12 § 1.
[2]) ep. 90 § 6.
[3]) ep. 4 § 10. ep. 25 § 4.
[4]) Dyroff, Ethik der alten Stoa, Berlin 1897, S. 222 cfr. 96.
[5]) ep. 94 § 37, § 39. ep. 94 § 38.

jedem Durchschnittsmenschen, der nicht die gedankliche Energie besass, sich zur idealen Höhe eines Weisen emporzuringen, einfach einen Verrückten sah.[1]) So leitet Posidonius die Sklaverei aus einer freiwilligen und natürlichen Unterordnung der Schwachbegabten unter die Besserbegabten her, denen sie für die übernommene Leitung und den ihnen gewährten Schutz ihre Arbeitskraft willig zur Verfügung stellten.[2]) Durch diese Aufhebung aller Gleichheitsrechte der grossen Masse und ihre Herabdrückung zu einem Sklavenverhältnisse konnte daher die von Posidonis für dieselben gedachten Gesetze nicht mehr einen liberalen Geist atmen, sondern mussten entsprechend seiner engherzigen Gesinnung im strengen befehlenden Tone, ohne irgendwelche zur Gemeinverständlichkeit dienende Bemerkungen abgefasst sein, da sie ja für Leute berechnet waren, denen wegen ihrer geistigen Unmündigkeit die Befähigung zum richtigen Erfassen und zum selbständigen Denken abgesprochen wurde. Ganz anders aber verhält es sich bei Seneca. Aus ihm war der stoische Hochmutsteufel gewichen und hatte einer milden, nachsichtigen Gesinnung Platz gemacht, mit der er Front zu machen begann gegen jenen philosophischen Absolutismus, der den gesunden, ethischen Kern, welcher der Moral der Stoa zu Grunde lag, an einer Ausreifung zu wahren, edlen, menschenverbrüdernden Ideen verhinderte. Er begann nun im Gegensatze zu Posidonius und der ganzen ältern und mittlern Stoa die allgemeinen unveräusserlichen Menschenrechte, einen in der antiken Weltanschauung noch ganz fremden Begriff, in der eindringlichsten Weise zu proklamieren[3]) und jeden Bürger als einen sittlich Gleichberechtigten hinzustellen, woraus er natürlich auch für die Jurisprudenz die gleiche Konsequenz zog und darauf drang, dass auch die Gesetze von diesem humanitären Geiste getragen sein sollten und in belehrender Weise die Pflichten zu Gemüte zu führen haben, die einem jeden zukommen. Neben diesen kosmopolitischen menschenfreundlichen Ideen kommt noch die spezifisch römische Eigenart Senecas hinsichtlich der Abfassung der Gesetze in Betracht. Als Römer musste es ihm natürlich sehr nahe liegen, gegen unerläuterte Gesetzesformel anzukämpfen, da ja bekanntlich die Römer ihren ganzen Scharfsinn aufboten, um die von ihnen verfassten Gesetze durch Kommentare dem Verständnisse näher zu bringen. Wenn auch Seneca

---

[1]) Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, S. 225–227.

[2]) Athen VI 263 cfr. Schmekel die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, S. 228.

[3]) de clem. I 18 § 2 cfr. ep. 95 § 33 homo sacra res homini.

mit Plato hinsichtlich der Abfassung der Gesetze übereinstimmt, so ist dies nur ein zufälliges Zusammentreffen.

Im Zusammenhange mit den Gesetzen steht die Lehre von der Strafe, welche Seneca auch einer eingehenden Behandlung unterzieht. Vor allem verlangt er, dass die Fällung eines Strafurteils unter strenger Ausscheidung aller persönlichen Momente auf einer nachsichtigen und zugleich pflichtmässigen Erwägung der die That verursachenden Verhältnisse beruhe.[2] Er spricht sich entschieden gegen eine mit dem Verluste der bürgerlichen Ehre verbundenen Strafe aus, da eine solche auf den Delinquenten nur einen demoralisierenden Einfluss ausübt, indem er durch die entzogene Ehre das Gefühl für ihre Wertschätzung verliert und so unbeengt von der Rücksicht auf den guten Ruf einen Freibrief[3] für verbrecherische Handlungen erhalten zu haben wähnt. Eine moralisierende Wirkung der Strafe lässt sich daher nur dann erreichen, wenn dieselbe in schonender Weise vollzogen wird, da der Bestrafte nur bei unbefleckter Ehre an seiner sittlichen Besserung arbeiten kann.[4] Auch warnt Seneca vor einer häufigen Anwendung der Strafe, da die Menge der Verurteilten durch das gegebene Beispiel nur ansteckend wirkt und die Strafe, sobald sie zu einer alltäglichen Erscheinung wird, nicht mehr abschrecken kann, während in einem Staate, wo die Strafe selten angewendet wird, alle Bürger ein unsträfliches Leben als ein gemeinsames Gut hochschätzen und zu erhalten suchen.[5] Über Verbrechen, wie Vatermord, sollte man wie über eine unglaubliche Schandthat, deren Begehung die menschliche Natur gar nicht fähig wäre, eher achtlos hinweggehen, als durch festgesetzte Strafen auf die Möglichkeit einer derartigen Ungeheuerlichkeit aufmerksam machen. Er weist nämlich nach, dass solche Verbrechen sich stark vermehrten, seitdem die Strafen diese Unthaten bekannt machten.[6]

Der Zweck der Strafe ist ein dreifacher. Erstens strebt sie die sittliche Besserung der Bestraften selbst an, da man, wie Seneca mit Plato ausführt, nicht bestraft wird, weil man gefehlt hat, sondern damit man nicht weiter fehle.[7] Zweitens sucht die Strafe durch die abschreckende Wirkung andere zu bessern[8] und drittens durch die Hinwegräumung der Schlechten die öffentliche Sicherheit

---

[1] Hirzel II 1. 2 S. 498.
[2] Dial. III 6 § 1. 15 § 3. cap. 18. 19. de clem. II 7 § 2. Dial. III 12 § 5.
[3] inpunitatis genus est jam non habere poenae locum de clem. I 12 § 2.
[4] nemo dignitati perditae parcit ... diligentius enim vivit cui aliquid integri superest. de clem. I 22 § 1.
[5] de clem. I 22 § 2. 23 § 2.
[6] de clem. I 23 § 1, § 2.
[7] Dial. III 19 § 7.
[8] ibidem.

zu wahren. Je nach der Grösse des abzuurteilenden Vergehens zerfällt die Strafe in sechs Grade.[1]) Bei geringen, sich wiederholenden Fehltritten genügt anfangs ein stiller und nachher ein öffentlicher Verweis. Erweist sich aber die Zurechtweisung als ganz wirkungslos, so ist die viel härtere Strafe der ignomia in Anwendung zu bringen. Hat aber die sittliche Verrohung schon solch einen bedenklichen Grad erreicht, dass selbst diese öffentliche Preisgebung keine Besserung zu erzielen vermag, so ist die Verhängung des Exils geboten. Zwingt jedoch die schon eingefleischte Bosheit zu noch härtern Mitteln, so hat die Einkerkerung zu erfolgen. Da hingegen, wo eine prädestinierte Verbrechernatur der menschlichen Gesellschaft immer gefährlicher wird, indem sie aus blosser Zerstörungswut von einer Greuelthat in die andere sich stürzt, muss die Todesstrafe in Anwendung gebracht werden.[2]) Das Todesurteil soll rasch vollzogen werden, um nicht den Delinquenten durch Hinziehung einer Seelenpein auszusetzen.[3])

d) Anteilnahme am Staatsleben. Obzwar die Stoiker die Idee des Weltbürgertums als die zu erstrebende Verwirklichung eines ethischen Staatsideals mit allem Nachdrucke vertraten, so haben sie doch den bestehenden politischen Verhältnissen, wie sehr sie auch zu ihren kosmopolitisch-universalistischen Tendenzen in schneidendem Gegensatz standen, Rechnung getragen und die politische Wirksamkeit innerhalb einer national abgegrenzten Einheit selbst dem Weisen zur Pflicht gemacht. Zwischen der ältern und mittleren Stoa tritt jedoch ein Unterschied bezüglich der Frage, wie sie sich hinsichtlich der Beteiligung am Staatsleben stellen sollten, hervor. Während nämlich die ältere Stoa mit ihrem Vertreter Chrysipp das empirisch vorhandene Staatswesen im gewissen Sinne nur als ein notwendiges Übel betrachtete, an dem sich der Weise dann zu beteiligen habe, wenn ihm keine Hindernisse in den Weg gelegt werden,[4]) tritt die mittlere Stoa ohne allen Vorbehalt für die staatliche Bethätigung ein.[5])

Das Verhältnis Senecas zu diesen verschiedenen Auffassungen der stoischen Schule hinsichtlich der Beteiligung am Staatsleben lässt sich unter keinen einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfassen,

---

[1]) Ueber die verschiedenen Arten der Bestrafung bei den Stoikern handelt Clemens von Alexandrien paed. I 137.
[2]) Dial. III 16 §§ 1–4.
[3]) de ben. II 5 § 3.
[4]) Diog. L. VII 121 *πολιτεύσεσθαί φασι τὸν σοφόν ἂν μήτι κωλύῃ, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν πρώτῳ περὶ βίων.*
[5]) Cicero de off. I 71–74.

da er zwei sich einander ausschliessende Verhaltungsmassregeln erteilt, nämlich stille Zurückgezogenheit und rege politische Wirksamkeit. Um sich diesen Widerspruch zu erklären, ist es nötig, die verschiedenen Zeitverhältnisse ins Auge zu fassen, unter denen Seneca seine politischen Ansichten entwickelt hat. Sein Leben lässt sich nämlich in zwei verschiedene Perioden teilen, und zwar in eine, in welcher sich eine kampfesmutige und schaffensfreudige Stimmung ausspricht und in eine andere, die einen quietistischen und thätigkeitsfeindlichen Hang verrät. In die erste Periode fällt seine Schrift „über die Gemütsruhe“ also zu einer Zeit, in der er noch im kräftigen Mannesalter stand und daher hoffnungsfreudig in die Zukunft blicken konnte, erschloss sich ihm ja als Prinzenerzieher ein einflussreicher Wirkungskreis. Natürlich atmen seine Aussprüche über den Staat um diese Zeit ganz den kampfesfrohen, politischfreundlichen Geist des Panätius. Gleich ihm tritt Seneca in der Schrift „über die Gemütsruhe“ mit aller Entschiedenheit für die Beteiligung am Staatsleben ein. Selbst in einem von den Parteikämpfen innerlich zerrütteten Staate müsse jeder Bürger, unbekümmert um die ihm drohenden Gefahren, mit Aufbietung aller Kräfte an einer Gesundung der wirren Verhältnisse arbeiten. Auch der Weise dürfe sich diesen politischen Pflichten nicht entziehen. Als nachahmenswertes Beispiel führte er Sokrates an, der sich selbst unter der Herrschaft der Dreissig seinen Freimut nicht nehmen liess, sondern in die Öffentlichkeit trat und durch Rat und tröstenden Zuspruch seine Bürger aufrecht hielt.[1])

Wie ganz anders spricht sich Seneca über denselben Gegenstand in den Briefen aus. Die weltmüden Klagelaute, die sich jetzt seiner Brust entringen, sind auf die grossen Enttäuschungen und Wechselfälle zurückzuführen, die ihm unter der trostlosen Regierung Neros nicht erspart geblieben sind. Da unter der damaligen brutalen Tyrannengewalt sich die drückende Lage Roms bis zur Unerträglichkeit gesteigert hat und die Wirksamkeit Senecas ganz lahm gelegt wurde, so ist es leicht erklärlich, warum er nicht mehr wie früher für eine Beteiligung am Staatsleben eintritt, sondern in der eindringlichsten Weise davor warnt, sich in die brandenden Wogen des öffentlichen Lebens hinauszuwagen.[2]) Aber nicht nur in Rom, sondern auch in den anderen Staaten sind die Verhältnisse für eine politische Wirksamkeit so wenig einladende, dass der Weise nirgends

[1]) Dial. IX 5 § 2 cfr. caput 1. 2. 3.
[2]) ep. 14 § 7, § 11, § 15 cfr. ep. 28 § 6.

ein Feld zur Entfaltung einer für die Öffentlichkeit erspriesslichen Thätigkeit finden kann und daher nur auf ein gelehrtes Stillleben angewiesen ist.[1]) Seneca war sich dessen wohl bewusst, dass diese Empfehlung des zurückgezogenen Lebens sich mit der stoischen Staatslehre nicht ganz verträgt und als eine Befürwortung des epikureischen Wahlspruches λάθε βιώσας erscheinen könnte. Daher macht er darauf aufmerksam, dass die von ihm empfohlene Enthaltung vom Staatsleben keine rückhaltslose ist, sondern von den obwaltenden Verhältnissen abhängig gemacht wird, während Epikur ohne jede Voraussetzung aus blossem Prinzip die politische Thätigkeit verwirft.[1])

e) Sklavenfrage. Mit dem antiken Staate war die Sklaverei unzertrennlich verbunden, beruhte ja das damalige wirtschaftliche System ganz auf dieser Institution. Da man in jedem Handwerk eine ehrlose Beschäftigung sah, so wurden die Sklaven als die eigentlichen Träger desselben für etwas so Inferiores gehalten, dass die Persönlichkeit bei ihnen gar nicht in Betracht kam. Sie waren daher sowohl bei den Griechen als auch bei den Römern nichts anders als willenlose Werkzeuge, die zu den Objekten des Hauses mitgezählt wurden. Diese rechtlose Stellung der Sklaven führte zu einer unerträglichen Behandlung derselben. Solche engherzige Anschauungen haben selbst Männer wie Plato und Aristoteles nicht zu durchbrechen versucht, sie sahen vielmehr in der Sklaverei ein naturnotwendiges Institut, dessen Erhaltung sie für etwas Selbstverständliches hielten. Unter allen philosophischen Schulen des Altertums macht die Stoa in dieser Hinsicht eine rühmliche Ausnahme, da sie durch ihr kosmopolitisches Prinzip von der nationalen Gebundenheit sich befreite und damit die Scheidegrenze zwischen Barbaren und Nichtbarbaren aufhob. Konsequenterweise müsste diese Durchbrechung der nationalen Schranken und die Proklamierung der Menschenrechte zu einer Aufhebung der Sklaverei führen. Allein die Stoa musste noch mehrere Entwicklungsphasen durchmachen, bis ihr die Rechtswidrigkeit der Sklaverei ernstlich zum Bewusstsein kam. Die alte Schule hat diese bedeutsame sozial-ethische Frage nicht einmal irgend welcher Erörterung wert gehalten, da sich in den zahlreichen Überlieferungen über ihre Ansichten von Staat und Gesellschaft gar kein Bericht findet, welche Stellung sie gegenüber der Sklavenfrage eingenommen hat.

---

[1]) dial. VIII cap. 8. ep. 103 § 4 cfr. ep. 14 § 11.
[2]) Dial. VIII 3 § 2, § 3.

Dieses widersprechende Verhalten der alten Stoa zu der von ihr vertretenen Idee war eine Folge ihresnoch nicht überwundenen cynischen Standpunktes, auf welchem der Kosmopolitismus mehr ein individuelles als ein universalistisches Gepräge trägt, da es hier vorzugsweise der Weise ist, der nur für sich und seinesgleichen ein von der Vernunft geleitetes Gemeinwesen anzustreben sucht. Dazu kommt noch ihre souveräne Verachtung der Durchschnittsmenschen, in denen sie wegen ihrer geistigen Unmündigkeit Sklaven sahen. Endlich war für sie in dieser Frage die überspannte Vorstellung vom Weisen bestimmend, für den gar keine Sklaverei existieren kann, da er eine innere Freiheit besitzt, die ihm keine Macht rauben kann, während die äussere Freiheit für ihn ein blosses Adiaphoron ist, deren Erringung also ganz gleichgiltig ist.

Zeigt nun die alte Stoa gegenüber der Sklavenfrage nur ein gleichgiltiges Verhalten, so fällt dagegen die mittlere Stoa auf den antiken vorurteilsvollen Standpunkt zurück. So lebte Panätius noch ganz in der alten hellenischen Empfindungs- und Gedankenwelt, indem er in jedem Handwerke eine entehrende Beschäftigung des freien Mannes sieht.[1]) Natürlich konnte er bei einer derartigen Befangenheit die Sklavenfrage nicht von einem höheren idealen Standpunkte aus behandeln. Er erkennt nicht nur den Sklaven keine sittliche Gleichberechtigung zu, sondern auch in ihrer äussern Behandlung lässt er keine menschenfreundliche Milde hervortreten, da er sogar die Anwendung von grausamen Züchtigungsmitteln für zulässig erklärt.[2]) Auch Posidonius[3]) nimmt denselben Standpunkt wie sein Lehrer ein, ebenso ist dies bei Hecaton der Fall. Aus der von ihm aufgeworfenen Frage,[4]) ob ein Herr bei einem Schiffbruch ein kostbares Pferd oder einen schlechten Sklaven preisgeben solle, ersieht man, dass der letztere nur als Sache bei ihm in Betracht kam.

Es ist merkwürdig, dass die mittlere Stoa, welche doch sonst die rigoristische Moral der alten Schule zu mildern und den realen Verhältnissen anzupassen suchte, gerade aus der kosmopolitisch-universalistischen Hauptlehre derselben die von selbst sich ergebenden Konsequenzen für die Sklaven nicht gezogen hatte. Diese sonderbare Erscheinung in der Ethik der mittlern Stoa kann nur seine Erklärung in dem grossen Einflusse finden, den Plato mit seiner aristokratischen Denkweise in solch einem Grade auf die

[1]) Cicero de off. I 150.
[2]) de off. II 24.
[3]) Athen. VI 263.
[4]) de off. III 89.

Hauptvertreter derselben ausübte, dass demokratische Grundsätze bei ihnen keinen empfänglichen Boden mehr finden konnten.[1])

Erst die neuere Stoa erhob sich mit aller Entschiedenheit von diesem niedrigen ethischen Standpunkte antiker Denkart und drang auf eine praktische Verwertung der auf die sittliche Gleichberechtigung aller Menschen hinzielenden kosmopolitischen Lehre. Die hauptsächlichsten Vertreter dieser humanitären, immer mehr um sich greifenden Richtung sind Seneca und Epiktet, doch besteht auch unter ihnen ein Unterschied in dem Ausgangspunkte, der sie zu dieser vorurteilslosen Anschauung geführt hat. Epiktet brauchte natürlich gar keine Entwicklung durchzumachen, um sich zu dem Humanitätsgedanken einer menschenwürdigen Behandlung der Sklaven emporzuringen, waren es doch seine Schicksalsgenossen, mit denen ihn sein früheres Leid zu inniger Gemeinsamkeit verband.[2]) Seneca hingegen hat sich erst allmählich zu der idealen Höhe allgemein menschlicher Wertschätzung erhoben. Wir müssen daher bei ihm zwei Phasen annehmen und zwar eine primitive, in der er sich noch nicht von den traditionellen Anschauungen seines sozialen Milieus losreissen konnte und eine höhere, die ihn weit über den Kreis alter Überlieferungen hinausführte. Die erste Phase fällt noch in sein Mannesalter, wohin wir die Schriften de ira und de providentia zu verlegen haben. In ihnen ringen zwar schon die alten und neuen Anschauungen miteinander, da wir neben ethisch wertvollen Aussprüchen wieder andere von engherziger Auffassung finden, doch spricht sich noch hier hinsichtlich der Sklavenfrage (von einigen in momentaner idealer Anwandlung vorgetragenen Ansichten abgesehen) der damalige herrschende Zeitgeist aus. So äussert sich Seneca auf diesem noch unüberwundenen Standpunkte antiker Denkart im verächtlichen Sinne über die den Pförtnerdienst versehenen Sklaven. Wird man von diesen zurückgewiesen, so rege man sich so wenig auf, wie wenn man von einem Kettenhunde angebellt werde.[3])

Hinsichtlich der Bestrafung der Sklaven lässt er zwar eine gewisse Milde walten, doch räumt er auch, gleich Panätius,[4]) der Herrngewalt das Recht ein, schwere Strafen zu verhängen.[5]) Ganz im Gegensatze zu seiner späteren Proklamierung der allgemeinen

[1]) vgl. Bonhöffer, Die Ethik Epiktets S. 99, Stuttgart 1894.

[2]) „Kein Mensch kann den andern knechten oder freisprechen, denn jeder, der es erkennt und will, ist von Gott selbst frei gemacht" (IV 7. 17) „wie sollte Gott seinen eigenen Sohn knechten lassen" (I 19, 9) Bonhöffer, Ethik Epiktets, S. 98.

[3]) Dial. V 37 § 3. 10 § 4.

[4]) Cicero de off. II 24.

[5]) Dial. V 32 ganz.

auf die Anerkennung der sittlichen Gleichwertigkeit aller Menschen hinzielenden Gleichheitsrechte, behält er die bildende Erziehung als ein Reservatrecht den Söhnen der Freien vor, während er die Jugend der Sklaven von jeder Schulung ausschliesst und sie, wenn ein anachronistischer Ausdruck erlaubt ist, als Hanswurst gebrauchen lässt, dessen tolle Streiche nur zur Belustigung dienen sollen.[1]) In der Schrift de clementia, die eine Verfeinerung des Gefühlslebens zum Zwecke hat und daher in ganz milder Weise abgefasst ist, behandelt er zwar schon die Sklavenfrage von einem höheren humanitären Standpunkte und sucht aus den allgemeinen Menschenrechten die Ungerechtigkeit des willkürlichen Vorgehens gegen die Sklaven nachzuweisen, schwächt aber diesen eben ausgesprochenen Grundsatz dadurch wieder ab, dass er freie, freigeborene und achtbare Menschen im Gegensatz zu den auf einer tiefern Stufe sich befindlichen Sklaven bringt.[2]) Die in dieser noch unausgereiften Form vorgetragenen Ansichten Senecas über die Sklavenfrage bewegen sich noch auf dem Boden der mittlern Stoa und atmen vorzugsweise den Geist des Panätius. — Erst in der Abhandlung über die Wohlthaten und in den Briefen, die schon in sein Alter fallen, hat er sich zu jener hohen idealen Anschauung emporgerungen, die ihn nun scharf von der mittleren Stoa trennt und ihn der alten Schule insofern näher rückt, als er aus ihrer kosmopolitischen Lehre die richtigen Konsequenzen zieht und dieselben auch praktisch zu verwerten sucht. In der eindringlichsten Weise proklamiert er jetzt die sittliche Gleichberechtigung aller Menschen und erklärt alle gesellschaftlichen nach Rangordnung sich abstufenden Institutionen wie „römische Ritter“, „Freigelassene“, „Sklaven“ für inhaltslose Namen, die aus der Vergewaltigung der Herrschsüchtigen hervorgegangen sind.[3]) Er bricht mit der in der römischen Jurisprudenz herrschenden Anschauung, wonach dem Sklaven jede Rechtsbefähigung abgesprochen wird und dem Herrn über denselben eine schrankenlose Gewalt zusteht. Er sucht vielmehr ein rechtliches Verhältnis zwischen dem Sklaven und dem Herrn zu statuieren, woraus für den letztern die Pflicht erwächst, für eine gehörige Beköstigung und Bekleidung des erstern zu sorgen und sich jeder willkürlichen Behandlung zu enthalten.[4]) Er dringt ferner darauf, dass die trennende Kluft zwischen Herrn und Sklaven schwinde und ein freundschaftliches Verhältnis beide

---

[1]) Dial. I § 6.
[2]) de clem. I 18 §§ 1—3.
[3]) ep. 31 § 10 cfr. ep. 44 § 1. ep. 95 § 33. de ben. III 28 § 1, § 2.
[4]) de ben. III 22 § 3 cfr. 21 § 2. 22 § 3.

zusammenhalte. Als Vorbild führt er die patriarchalische Hausordnung der Vorfahren an, bei denen der Name servus verpönt war und den sie daher mit familiaris umschrieben.[1])

Der tiefe Abstand, welcher in dieser Periode zwischen Seneca und der mittlern Stoa besteht, tritt am klarsten aus der Polemik hervor, die er über die von Hecaton und dessen Gesinnungsgenossen aufgeworfene Frage führt, ob ein Sklave so gut wie irgend ein Freier seinem Herrn eine Wohlthat erweisen könne. Da diese einer freien Willensäusserung entspringen muss, so sprachen sie dem jeder Selbständigkeit beraubten Sklaven das Recht ab, sie zu erzeugen.[2]) Dass diese Frage bei Hecaton nicht auf einen Wortstreit um den Begriff Wohlthat hinausläuft, oder als eine blosse Verirrung einer dialektischen Spitzfindigkeit aufzufassen ist, wie Bonhöffer annimmt,[3]) sondern als der Ausdruck seiner eigentlichen Gesinnung gegenüber den Sklaven zu betrachten ist, beweist seine krasse egoistische Moral, durch die er oft zu Fragen geführt wird,[4]) die noch einen sehr niedrigen sittlichen Standpunkt verraten. Auch Panätius hat dem Sklaven die Fähigkeit nicht zuerkennen wollen, eine Wohlthat zu erweisen, da er in seinem Abschnitt über die Wohlthätigkeit seiner gar keine Erwähnung thut.[5]) Diese engherzige Auffassung von der Stellung des Sklaven gegenüber dem Herrn sucht nun Seneca in einer längern Abhandlung als eine rechtswidrige hinzustellen.[6]) In Übereinstimmung mit Chrysipp bringt er den Sklaven nur in ein Lohnverhältnis zum Herrn und schliesst daraus, dass nur von bestimmten vertragsmässigen Leistungen die Rede sein kann, was darüber hinausgeht, darf schon als Wohlthat bezeichnet werden, da hier eine freie dienstfertige Gesinnung zum Ausdrucke kommt. Neben diesem Rechtsverhältnis kommt das angeborene unveräusserliche Menschenrecht des Sklaven in Betracht, das ihm die sittliche Gleichberechtigung verleiht, wonach er nicht als Sklave dem Herrn sondern als Mensch dem Menschen eine Wohlthat erweisen kann.

Trotz der Proklamierung der allgemeinen Menschenrechte verwahrt sich Seneca doch dagegen, als ob er die Aufhebung der Sklaverei

---

[1]) ep. 47 (ganz).

[2]) Seneca führt zwar nicht die Gewährsmänner dieser Deduktion an, doch lässt sich mit aller Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er unter dem sunt enim qui ita distinguant hauptsächlich Hecaton und Panätius verstanden hat. de ben. III 18 § 1.

[3]) Ethik Epiktets, Stuttgart 1894, S. 99.

[4]) Cicero de off. III 15. 63. 23. 89 vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III a S. 263.

[5]) de off. II §§ 42—60.

[6]) de ben. cap. 18. 19. 20. 21. 22.

anstrebe.[1]) Bei all seinen idealen Grundsätzen war er als ein Kind seiner Zeit von den Rechtsanschauungen derselben noch so sehr durchdrungen, dass er eine radikale Lösung der Sklavenfrage nicht vorzunehmen wagte. Immerhin gebührt ihm das Verdienst, das öffentliche Gewissen aufgerüttelt und die Sklavenfrage zu solch einem diskussionsfähigen Gegenstand gemacht zu haben, dass sie, einmal aufgerollt, nicht von der Tagesordnung verschwinden konnte, bis sie eine endgiltige Lösung gefunden hat.[2])

f) Friedensfrage. Die Friedensidee, welche zu den brennendsten Fragen unserer Zeit gehört, haben schon die römischen Denker des Altertums in den Kreis ihrer philosophischen Untersuchungen gezogen. Vor allem gebührt der neuern Stoa das grosse Verdienst, mit der in der antiken Vorstellungsweise festgewurzelten Anschauung von der Identifikation des Krieges mit der Tugend (virtus) gebrochen zu haben. Als die hauptsächlichsten Vertreter dieser Richtung verdienen Seneca, Epiktet und der Kaiserphilosoph Mark Aurel angeführt zu werden. Am schärfsten ist Seneca gegen den eingefleischten Kriegersinn der Römer losgezogen, der in der bekannten Formel „si vis pacem, bellum para“ am prägnantesten zum Ausdruck kommt. Es muss in der That unsere Bewunderung erregen, wenn wir ihn in folgender Weise sein Verdammungsurteil über den Krieg fällen hören: „Nicht nur gegen uns selbst, sagt[3]) er, sondern gegen ganze Völker wüten wir. Die an einzelnen begangenen Morde verdammen wir: aber Kriege und das glorreiche Verbrechen gemordeter Völker?“ Nicht Geiz, nicht Grausamkeit kennt ein Mass. Und solange die Gewaltthaten verstohlen und von einzelnen begangen werden, sind sie weniger schädlich und weniger ungeheuer: nun aber werden grausame Handlungen auf Befehle von Senatsbeschlüssen und Volksverordnungen verübt, und was für den einzelnen verboten ist, wird durch Staatsverordnungen befohlen. Was heimlich begangen, der Todesstrafe anheimfallen würde, das loben wir, weil es in der Soldatenuniform geschah. Die Menschen, diese sanfteste Gattung der Schöpfung, empfinden keine Scham, sich gegenseitig an ihrem Blute zu ergötzen, Kriege gegen einander zu führen und dieselben zur Fortsetzung ihren Kindern zu hinterlassen, während stumme und

---

[1]) ep. 47 § 18.

[2]) Marquard bringt im Handbuche der römischen Altertümer VII 1 S. 188 zahlreiche Belegstellen aus römischen Juristen, wie der von Seneca proklamierte Grundsatz von der natürlichen Gleichheit aller Menschen einen bestimmenden Einfluss auf die Jurisprudenz gewann und von hier aus das praktische Leben auf einen höheren humanitären Standpunkt geführt wurde.

[3]) ep. 95 § 30, § 31, § 51. ep. 7 § 3 ff.

wilde Tiere unter einander im Frieden leben.[1]) Der Mensch, der dem Menschen heilig und unverletzlich sein sollte, wird aus lauter Kurzweil hingemordet . . . .

Auch Epiktet folgt hierin ganz den Anschauungen Senecas, was uns aber weniger Wunder nimmt, da ja schon seine Geburt es mit sich brachte, dass sein Gefühl ihn trieb, für die Unterdrückten warm einzutreten und jede Gewaltthat als eine Verletzung der freien Menschenrechte in aller Schärfe zu verdammen. Eigentümlich aber mutet es an, dass der imperator Mark Aurel, der als Führer des kriegerischen römischen Volkes den Kriegsruhm hoch anschlagen musste, den Ausspruch thun konnte: „wenn man auf die Gesinnung sieht, so ist zwischen einem Soldaten, der einen Feind gefangen nimmt, und einem Räuber kein Unterschied.“[2]) Er zog zwar nicht in der Praxis die Konsequenz aus diesem Ausspruche, indem er auch Kriege führte, handelte aber teilweise doch nach seiner Maxime, da er sich bei den aufgedrungenen Kriegen der Germanen zur Sicherung der Reichsgrenze bloss auf die Defensive beschränkte.

Die mittlere Stoa hingegen konnte sich noch nicht bis zu diesem humanitären Standpunkte der Friedensidee durchringen, da sie, wenn auch in etwas gemilderter Form, den alten politischen Grundsatz der Römer vertrat „si vis pacem, bellum para.“[3])

Kapitel XIV.

Der Selbstmord.

Wie die meisten ethischen Grundsätze, so erfuhr auch die Lehre des Selbstmordes von den Wandlungsphasen, welche das stoische System im Laufe seiner weitern Entwicklung durchmachte, einen rückwirkenden Einfluss. Während nämlich der Selbstmord bei der alten Stoa eine rückhaltslose Anerkennung fand und als die schönste Befreiungsthat gepriesen wurde, begannen sich schon bei der mittlern Stoa religiöse Bedenken zu regen, ob der Mensch in allen Fällen berechtigt sei, seinem Leben freiwillig ein Ende zu

[1]) Die Bemerkung, die Seneca über das friedliche Zusammenleben der Tiere macht, ist ganz falsch, da unter denselben keineswegs solche idyllische Zustände herrschen, dass sie den Menschen als Ideale vorgeführt werden könnten; sie leben vielmehr in einem fortwährenden Kriegszustande, in einem bellum omnium contra omnes. Wie Darwin nachgewiesen hat, bekämpfen sich nicht nur die verschiedenen Tierarten unter einander, sondern auch unter Tieren derselben Gattung wird das Schwächere von dem Stärkern unterdrückt.

[2]) Marc Aurel 10. 10. Bonhöffer, Ethik Epiktets, S. 96.

[3]) de off. 1. 35 u. 36.

machen. Wenn auch Posidonius den Selbstmord nicht grundsätzlich verworfen hat, so ist doch durch seine platonisierende Denkart das religiöse Moment in seiner Ethik so vorherrschend geworden, dass er die Zulässigkeit zur Begehung des Selbstmordes von höhern sittlichen, durch göttliche Eingebungen hervorgerufenen Motiven abhängig sein lässt.[1]) Da auch Panätius von platonischen Einflüssen nicht frei war, so lässt sich mit aller Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er die Selbstmordmanie der alten Stoa ebenfalls verwarf und den freiwilligen Tod in den Kreis ernster Erwägungen zog.

Bei Seneca finden sich hinsichtlich der Lehre des Selbstmordes sowohl die Anschauungen der alten und mittlern Stoa abwechselnd vertreten, je nachdem eine kampfesmutige und lebensfreudige oder eine weltmüde und pessimistische Stimmung ihn beherrschte. Seine ohnehin impulsive Natur musste durch die launenhaften Wechselfälle der ziellosen Regierungspolitik Neros in einer vibrierenden Spannung gehalten werden, die sich durch Gefühlsausbrüche Luft zu machen suchte. Bei solchen Augenblicksstimmungen schlugen natürlich seine Ansichten von einem Extrem ins andere über.

In den Momenten nun, in welchen der ganze Jammer der damaligen Zeit ihn packte, lässt er sich zu einer enthusiastischen Verherrlichung des Selbstmordes hinreissen, als des besten Mittels zur Erlösung aus diesem Elend. Er kehrt sich daher gegen diejenigen Philosophen, welche die Berechtigung zum Selbstmorde nicht zugeben wollten. Er führt zwar nicht die Namen derselben an, doch ist aus der ganzen Art der Polemik zu ersehen, dass er unter ihnen nur Plato, Aristoteles und die Pythagoräer gemeint haben kann, welche aus religiösem Bedenken den Selbstmord unter allen Umständen verwarfen. Er hingegen weist darauf hin, dass die Natur selbst den Selbstmord sehr erleichtere, indem sie zum Austritte aus dem Leben viele Wege offen lasse, die sehr rasch und schmerzlos zur eigentlichen Freiheit führen.[2]) Eine jede Ader, ruft er einmal voll Begeisterung aus, ist der Weg zur Freiheit.[3]) Nicht Hand an

[1]) Tusc. I 74 vetat dominans ille in nobis deus injussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam justam deus ipse dederit .... laetus exierit nec tamen illa vincla carceris ruperit sed tamquam a magistratu aut ab aliqua potestate legitima sic a deo evocatus atque emissus exierit — rep. VI 15. nisi deus — istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest — non injussu ejus — ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a deo defugisse videamini. Vgl. Bonhöffer, Die Ethik Epiktets, S. 38.

[2]) ep. 70 § 14. Dial. I 6 §§ 7—9 cfr. ep. 117 § 23. ep. 12 § 10. ep. 70 § 14, § 15. Dial. VI 20 § 2, § 3.

[3]) Dial. V 15 § 3, § 4.

sich selbst anzulegen, wenn das Leben leidbringend ist, hält er für eine Charakterschwäche und Feigheit.[1])

Die stoische Schule hatte verschiedene freiwillige Todesarten erfunden, welche auf die individuellen Eigentümlichkeiten und die körperlichen Konstitutionen jedes einzelnen Rücksicht nahmen.[2]) Darauf spielt wohl Seneca an, wenn er sich über einen ausgeklügelten Selbstmordsplan lustig macht.[3]) Sehr bedenkliche Folgen hat aber die Empfehlung des Selbstmordes für die Moral, da Seneca die Begehung desselben von keinen höhern sozialen Interessen abhängig sein lässt, sondern für den einzigen Bestimmungsgrund des freiwilligen Scheidens einen rücksichtslosen Egoismus hält. Weder durch soziale Pflichten noch durch freundschaftliche Rücksichten brauche man sich abhalten zu lassen, erklärt Seneca, sich einem unangenehmen Leben zu entziehen.[4]) Überhaupt müssen gar keine wichtigen Gründe vorliegen, welche die Begehung des Selbstmordes zu rechtfertigen hätten.[5])

Die hier zitierten Aussprüche Senecas über den Selbstmord sind nicht mehr als Stossseufzer eines gepressten Herzens und gehen so ganz in das Pathetische auf, dass wir sie scharf von jenen Äusserungen trennen müssen, die gar kein rhetorisches Gepräge tragen und sich nur auf rein sachliche Erwägungen des betreffenden Gegenstandes beschränken. Aus diesen können wir ersehen, dass Seneca im Grunde die Selbstmordmanie eines Zeno und Cleanthes nicht teilte, sondern in Annäherung an Posidonius und Panätius den Selbstmord mehr von der sittlichen Seite ins Auge fasste. Schon sein empfänglicher Sinn für die Naturreize[6]) konnte trotz jeweiliger pessimistischer Anwandlungen den Willen zum Leben in ihm nicht ertöten. Und in der That verwahrt er sich dagegen, als ob er durch die wiederholten Betrachtungen über den Tod einer lebensflüchtigen Anschauung das Wort rede. Er sucht vielmehr durch die Bannung der volkstümlichen Vorstellungen von der Schrecklichkeit des Todes eine ungetrübte Lebensfreude zu erzeugen. Wie sehr er auch die Todesverachtung nicht genug einschärfen kann, so will er sie doch nicht bis zu solch' einer Intensität verstärkt wissen, dass sie in jener ungestümen Weise sich äussere, wie der Selbsterhaltungstrieb.[7]) Der Wille zum Leben gewinnt bei ihm so sehr die Oberhand, dass

---

[1]) ep. 117 §§ 22–24.
[2]) Ueber die verschiedenen stoischen Todesarten handelt David (der Armenier) Schol. in Arist. categor. ed. Brandis p. 15.
[3]) ep. 70 §§ 12—14.
[4]) ep. 77 § 17, § 19.
[5]) ep. 77 § 14.
[6]) N. Qu. Praef. I.
[7]) ep. 36 § 8.

er vor einer unüberlegten Fassung von Selbstmordsgedanken warnt und auf eine Berücksichtigung aller derjenigen Momente dringt, die von einem derartigen Entschlusse abbringen könnten.[1]) Er tadelt daher die Selbstmordmanie der damaligen Zeit, die sowohl starke Charaktere als auch schwächliche Naturen erfasste. Während die einen ein ungestümer blinder Drang treibt, Hand an sich zu legen, entsteht bei den andern der Lebensüberdruss aus blosser Blasiertheit, da sie alle Vergnügungen so bis zum Übermasse durchgekostet haben, dass sie den Reiz der Abwechslung nicht mehr empfinden können. Durch diese Entnervung ist ihnen der Sinn für die Naturschönheit ganz abgestorben und sie erblicken in dem ewigen Kreislaufe der Natur nur eine langweilige, die Lebensfreudigkeit zerstörende Einförmigkeit.[2])

Wird schon durch solche Betrachtungen die Selbstmordslehre der stoischen Schule abgeschwächt, so geschieht dies noch mehr durch die grössere Achtung, welche er denjenigen zollt, die den Tod nicht gewaltsam heranziehen, sondern ihn ruhig herankommen lassen.[3]) Ja er geht sogar so weit, den Bassus Aufidius als Vorbild hinzustellen, weil er mit grosser Fassung und ungetrübter Heiterkeit sein hohes gebrechliches Alter ertrug und sich ergebungsvoll in die Gesetze der Natur schickte, bis sie selbst seinen Auflösungsprozess vollziehen werde.[4])

Während Seneca früher vom Standpunkte der individuellen Glückseligkeit die Begehung des Selbstmordes unter allen Umständen für zulässig erklärte, führt er jetzt altruistische Gründe an, welche zu einem Ausharren in diesem Leben bewegen müssen. So erklärt er, dass man aus Liebe zu den Seinigen das schon halb entflohene Leben, mag es auch den grössten Schmerz bereiten, zurückhalten müsse, da der Tugendhafte leben muss, nicht solange es ihm gefällt, sondern solange die Pflicht es fordert. Er hält daher denjenigen für einen schwachen Charakter, der nicht aus Liebe zur Frau und dem Freunde im Leben zu verharren sucht. Er stellt die familiären Pflichten so hoch, dass er fordert, jeder müsse selbst das gebrechliche Alter durch eine sorgfältige Pflege des Körpers zu stützen suchen, um sich den Seinigen länger zu erhalten.[5])

Durch die Hervorhebung der Pflichten, die an das Leben binden müssen, will aber Seneca den Selbstmord nicht verwerfen, sondern

[1]) ep. 24 §§ 22–26.
[2]) ep. 24 § 25, § 26.
[3]) 30 § 15.
[4]) ep. 30 §§ 3—6.
[5]) ep. 104 §§ 3—6.

nur die Begehung desselben erschweren. Er führt nun physische und sittliche Gründe an, welche zum freiwilligen Scheiden berechtigen. Zu den erstern rechnet er nur solche körperliche Leiden, die zugleich eine Störung der Geistesfunktionen mit sich bringen. Die Gebrechen des Greisenalters dürfen zu ihnen so lange nicht gezählt werden, als die Geistesfrische nicht geschwunden ist. Dagegen aber ist es erlaubt, freiwillig aus dem Leben zu scheiden, sobald nur Symptome einer Geisteskrankheit sich zeigen, da man sonst beim Ausbruche derselben dazu nicht mehr imstande sein wird.[1]) — Zu den letztern rechnet er den Zwang zu solchen Handlungen, die mit schimpflichen Folgen verbunden sind.[2]) Ferner eine despotische Willkürherrschaft, die zur Verleugnung der republikanischen Gesinnung zwingt, für die man sein Herzblut hingegeben hat.[3])

Aus allen diesen Aussprüchen lässt sich nun ersehen, dass Seneca den Selbstmord nicht zum Angelpunkte und Schlusssteine seiner Weltanschauung gemacht hat.[4]) Es begann sich vielmehr das sittlich-moralische Verantwortlichkeitsgefühl immer mehr bei ihm auszubilden, dass der Mensch nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Glied eines grossen sozialen Ganzen handeln müsse, und dass daher bei der Frage von der Zulässigkeit oder Unzulässigkeit des Selbstmordes vor allem eine Reihe von Bedingungen ins Auge zu fassen sind, von welchen nicht die individuelle, sondern die soziale Glückseligkeit abhängig ist. In dieser strengern Auffassung des Selbstmordes können wir schon das Aufdämmern einer höhern sittlichen Weltanschauung sehen, wie sie besonders bei Posidonius immer stärker in den Vordergrund tritt, von welchem Seneca auch nach dieser Richtung eine nicht geringe Einwirkung erfahren hat.

---

[1]) ep. 58 §§ 33—37.

[2]) ep. 77 § 14.

[3]) ep. 24 § 9, § 10 squ. ep. 104 § 30 squ. ep. 24 § 6 squ. ep. 82 § 12. Dial. II 2.

[4]) Wie Holzherr so verfiel auch Ribbeck (L. Annäus Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur Plato und dem Christentum, Hannover 1887) in den Fehler, die pathetischen Deklamationen des Rhetors Seneca, die von blossen impulsiven Eingebungen getragen sind, für Ansichten des Philosophen Seneca zu halten, die er mehr in nüchterner Weise vorträgt, sind sie doch das Ergebnis reiflicher Ueberlegung.